الحمد للولي والصلوة على النبي المصطفى على طبع الكتب الثلثة
في المطبعة العلوية المنسوبة الى علي بخش خان سلمه المنان

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية

قوله يا من وفقنا الخ اعلم ان كلمة يا عند ابن الحاجب تعم القريب والبعيد فلا احتياج الى ما نعم تخلج في البال على اختيار الزمخشري من انه ينادى
بها البعيد ان الله تعالى اقرب من حبل الوريد فكيف ينادى بها فيحتاج بان قول الداعي يا الله يا رب من قبيل تنزيل القريب منزلة البعيد لعظمته فنزل البعد
الرتبي منزلة البعد المكاني وفيه تنبيه على انه تعالى مع كونه اقرب ابعد معرفة وعلما يدل عليه ما عرفناك حق معرفتك ولا يخطر في روعك ان الاذن الشرعي
لم يرد باطلاق المبهمات التي منها من عليه تعالى فان الامام النووي في الاذكار اورد ادعية ماثورة تحتوي على قول يا من فجوز ورود الاذن الشرعي على اطلاق
هذا اللفظ عليه تعالى والمنادى اي معروف ... فبالاضافة هو المستقيم على الواجب تعالى فانه متوجه الى العباد ذاتا لكن المراد المطلوب الاقبال وسؤال
الاجابة فلا ضير في ندائه تعالى والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب خص شرعا بالخير واختيار صيغة المتكلم مع الغير لاظهار عموم النعمة والتحقيق اثبات
المسئلة بالدليل والعقائد جمع العقيدة وهي قضية يتعلق بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان لا العمل والاسلام عبارة عن التصديق بكل
ما جاء به النبي صلعم على ما هو الراجح وقيل عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان وقيل منهما مع العمل بالاركان وعلى كل تقدير نسبة العقائد الى الاسلام
وجه وانما اختار الشارح هذا الاسلوب الجديد خلافا لما هو المتعارف لان كل جديد لذيذ وفيه تنبيه على ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لا خصوص
قوله الحمد لله او نحوه **قوله** وعصمنا الخ العصمة بالكسر باز داشتن يقال عصمه الطعام اي منعه من الجوع كذا في الصراح والتقليد في الاصل قلاده افگندن در گردن
كسى كذا في منتهى الارب وفي اصطلاح الاصول هو العمل بقول الغير بغير حجة من الحجج الاربعة كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد من مثله فالرجوع الى النبي
عليه الصلوة والسلام والى الاجماع ليس منه فانه رجوع الى الدليل كذا في المسلم والاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع والاصل في اللغة
ما يبتني عليه الشيء كالطين للكوز والفرع ما يقابله ويطلق الاصل اصطلاحا على اربعة معان الراجح كما يقال الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اي
راجح والمستصحب كما يقال الطهارة اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الزكوة اصل وجوب الزكوة
والكلام قيل علم باحث عن احوال المبدء والمعاد على وجه قانون الاسلام ولعل المراد بالاصول الكلامية ما يحكم بكفر منكره كتوحيده تعالى وبالفروع
الكلامية ما ليس كذلك ككون المكون عين صفة حقيقية ثم اعلم ان ايمان المقلد غير معتبر عند الاشعري والقاضي عياض على ما نقله ابن جماعة لكن قال

صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان والمشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله واصحابه الاعيان المنيرين بالدلائل والحلول في غرفه الجنان

قال القشيري انه افتراء على الاشعري والصحيح ان ايمان المقلد صحيح عند الائمة الاربعة الا انه يكون عاصيا بترك الاستدلال كذا قال العلي القاري ولعله لهذا اخر الشارح بالعصمة عن التقليد وقال بحر العلوم رح في شرح المسلم ان التاثيم بترك النظر لم ينص عليه الائمة انما حكم المتاخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا ليس بشيء فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان واذ حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم **قوله** صل آه اي عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره وهي بهذا المعنى لا تطلق على غيره الا اتباعا كذا في البرجندي قالوا الصلوة اذا استند الى الله تعالى يراد بها الرحمة وهي رقة القلب والله بري عنه فالمراد ثمرتها وهي التفضل والاحسان والسيد قيل هو الفقيه وقيل هو الحليم وقيل هو المالك وقيل هو ما يستوي ظاهره وباطنه وقيل من يفوق قومه وقيل هو من يحتاج اليه في الشدائد لدفع المكاره وروى مسلم عن ابي هريرة رضه انه قال قال رسول الله صلعم انا سيد ولد آدم يوم القيمة والتخصيص بيوم القيمة لظهور السيادة هناك اتم ظهور والتائيد التقوية يقال ايدته تائيدا اي قويته والمؤيد اما على صيغة اسم الفاعل اي المقوي للدين بقواطع الحجج او على صيغة اسم المفعول اي المنصور من عند الله تعم بقواطع الحجج والحجج جمع الحجة فالامر الخارق للعادة الذي اظهره الله تعم على يد مدعي النبوة كما يسمى معجزة باعتبار اعجازه يسمى حجة ايض باعتبار غلبته به على الخصم والالف واللام على الحجج عوض عن المضاف اليه فهو اما الله تعم او محمد فعلى الاول اما ان يكون الاضافة من قبيل خاتم فضة او من قبيل جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بقواطع من بين جميع حجج الله تعم اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء والمعنى المؤيد بحجج الله القاطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول على كل من المعنيين يفيدان آية نبينا صلعم اجل وانوع من آيات سائر الانبياء ... الثاني ينبغي ان يحمل على اضافة جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بحجته صلعم القاطعة فيفيدان نبينا مؤيد بحجج جميعها قاطعة ولا ينبغي ان يقرح ان الاضافة من قبيل خاتم فضة فانه يشير الى ان بعض حججه صلعم ليست بقواطع وهذا لا يناسب المقام والالف واللام على البرهان اما للجنس فهو معطوف على الحجج واما للعهد فهو معطوف على القواطع والمراد به القرآن فانه برهان من عند ربه لاثبات رسالته والتخصيص بعد التعميم لافادة التعظيم ولا يبعد احتمالات اخر **قوله** المشيد آه على صيغة اسم الفاعل او اسم المفعول على نحو ما مر في المؤيد يقال شيد اي رفع واعلى اظهر وقوى واللوامع جمع لامعة ولوامع السيف والسنان استعارة بالكناية تشبيها للسيف والسنان بالبرق الخاطفة مبالغة واستعارة تخييلية نظرا الى اثبات اللوامع واللمعان وشن شدن درخشيدن والسنان سر نيزه **قوله** على آله آه قيل اصل آل اهل بدلالة اهيل ابدلت الهاء همزة فتوالت همزتان ابدلت الثانية الفا وخص استعماله في الاشراف واولي الخطر فلا يقال آل الحجام وعن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا يقول آل واويل واهل واهيل واختلف في آل النبي صلعم فقيل آله بنو هاشم وبنو المطلب المسلمون وقيل امته وقيل اتباعه وقيل اصحابه وقال الشارح في الحاشية المنهية على شرح هياكل النور ان آل الشخص من يؤول اليه فآله صلعم من يؤول اليه نسبا وهم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة صورية وهم العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتالهون ومن اجتمع فيه النسب فهو نور على نور كالائمة الطاهرين صلى الله على نبينا وعليهم والاصحاب جمع صاحب او جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب او جمع صحب بسكون الحاء اسم جمع كركب والمستعمل في موضع مفرد والصحابي بالفتح منسوب الى

وبعد فيقول الفقير المحتاج الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد جرت بها او ومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها شرحا ما يعتد به فالشرح وذكر ما وصل اليّ من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا بحل المعاقد كافيا في تحقيق المقاصد وتنقيح المغالق والتفصي عن المضائق ولم استرسل مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو دأب اهل الجدال

الصحابة وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت بمعنى الاصحاب كذا قال الجوهري وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به ومات على الايمان من الثقلين فالملائكة ليسوا باصحاب كذا من آمن ولم يره بحال حيوته او آمن به وارتد ومات على الردة اعم من الحقيقي والحكمي فيشمل الصحابي الاعمى كعبد الله بن ام مكتوم كذا افاد الجندي الاعيان جمع العين اعيان القوم اشرافهم كذا في الصراح الغرف جمع الغرفة بالضم بالاخانه وحجره بالاى حجره الجنان بالكسر جمع الجنة وهي البستان قد روى الترمذي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تمس النار مسلما رآني او رأى من رآني وقال العلي القاري قد ورد مرفوعا انما سميت فاطمة لان الله قد فطمها وذريتها عن النار يوم القيمة اخرجه الحافظ الدمشقي **قوله** وبعد فيقول آه وبعد من الظروف الزمانية مبني على الضم لحذف المضاف اليه كونه منويا اي بعد الحمد والصلوة والفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام هذا على ما ذكره السيد الشريف وتبعه من بعده لكن الشيخ الرضي قال ان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به نحو قوله تعالى وربك فكبر فالاولى ان يقال ان اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون آه الرب قيل نعت من ربه يربه فهو رب سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ولا يطلق على غير الله تعالى الا مقيدا كقوله تعالى ارجع الى ربك كذا افاد البيضاوي والغني المستغني في ذاته وصفاته وفعاله كما عداه الفقير صيغة الدوان كشداد موضع ببلاد فارس التمليك مالك گردانيدن چيزي كسي را النواصي جمع ناصية بمعنى پيشاني والاماني جمع امنية وهي في الاصل تقدير الانسان في نفسه من مني اذا قدر ولذا كان يطلق على ما يتمنى ولا يخفى ما في اضافة نواصي الاماني من الاستعارة بالكناية والتخييلية **قوله** ان العقائد العضدية اي المنسوبة الى القاضي عضد الملة والدين **قوله** لم تدع آه يقال دعه اي تركه وقد اميت ماضيه عند سيبويه فلا يقال ودعه انما يقال في الماضي تركه وقد جاء لضرورة الشعر القاعدة حكم كلي ينطبق على احكام جزئيات موضوعه نحو كل نوع كلي والاصول القواعد الدين والملة متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال هو الاملاء وتعديته اتت بعلى لتضمين معنى الاشتمال والامهات جمع امهة وهو اصل الام وام كل شيء اصله وعماده والمهمات من اهمه الامر اذا احزنه والمسائل ايضا مما يحزن الطالب في تحصيله والواو بعد الا في الموضعين للحال **قوله** بل لم ار لها آه لما كان يستفاد من قوله ولم اطلع آه بناء على ان النفي اذا دخل على المقيد يرجع الى القيد كما هو الاصل صرح به الشيخ عبد القاهر ان الشرح الكاشف للمقاصد ما اطلع عليه الشارح دون مطلق الشرح اضرب عنه بقوله بل لم ار لها الخ والاعتداد بالكسر شمار كذا في المنتخب **قوله** من ذلك اي ما عليه مدار الشرح **قوله** فحداني من الحدو راندن شتر بسرود و آواز ونيز حدا الحمار اتانه راند آنرا **قوله** ذلك اي مجموع المذكور وهو كون المتن في نهاية اللطف والشروح في نهاية القبح **قوله** بحل المعاقد آه المعاقد جمع المعقد والمغالق جمع المغلق يقال كلام غلق كلتف سخن دشوار ومشكل المضائق جمع المضيق بمكان تنگ وكار سخت الاسترسال خو گرشدن و گستاخي كردن

القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل تتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخترت بمقتضى الدليل
وان لم يساعده مقالات الجمهور قال المصنف روح الله روحه قال النبي صلى الله وسلم عليه وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق

كردن والشعب بالكسر جمع شعبة بالضم شكاف كوه كه آب باران در وى گرد آيد ومرغان از جاى گيرند والقول گفتن وبقيه كثير القيل والقال وهما اسمان في الانتهاج من نهجت الطريق اذا ابنته واوضحته وسلكته والمساعدة الاعانة والجمهور بالضم معظم كل شيء ومن الناس جلهم اي كلهم **قال المص** قال النبي صلى الله عليه وسلم آه ابتدأ الرسالة بكلام خاتم المرسلين تيمنا وتبركا وتنبيها على ان مسائل هذه الرسالة مما قاله صلعم فان العقائد الدينية لا تعتقد بها ما لم تثبت من ناقد الشريعة **قوله** هو ههنا احتمالات الاول ان يعود الضمير الى النبي الخاص المراد ههنا وهو خاتم النبيين صلعم وقال الفاضل القراباغي انه يلزم ح عموم المعرف بالكسر من المعرف بالفتح مع انه لا بد فيهما من المساواة واضطربوا في دفعه فقيل ان اللام في الخلق للاستغراق فيشمل جميع افراده ولا نبي مبعوث الى جميع الخلق سوى نبينا صلعم فيحصل المساواة وقيل ان هذا التعريف بالاعم وهو جائز عند الشارح ح صرح به في حاشية التهذيب فلا ضير وقيل ان هذا حكم لا تعريف ولا اظنك مرتابا في ان هذا الاحتمال يخالف السياق ولا يناسبه قوله وعلى هذا الشمل آه فاضطرابهم بلا موجب والثاني ان يعود الضمير الى مطلق النبي المذكور ضمنا كما اختاره الفاضل القراباغي وكانه ظن ان مجموع لفظ ضارب كما انه دال على المعنى الفاعلي من دون ان يكون للالف معنى كذلك المجموع ههنا دال على المعين الخاص فالمطلق مذكور في ضمنه ولا يذهب عليك ان بعض الظن اثم اما فهمت ان لفظ نبي موضوع للمطلق والتعيين انما جاء من اللام كما ان الاثنينية تجيء من التنوين فههنا لفظان دال كل منهما على معناه فالتعريف باللام عارض لا يمنع اطلاق نبي فالمطلق مذكور صريحا لا ضمنا والثالث ان يعود الى المطلق المذكور صريحا وهو الحق فان قلت المحلى باللام لشدة الامتزاج كلمة واحدة ومعناه واحد فالمرجع ضمني قلت كونه كلمة واحدة انما هو في الاحكام اللفظية من ظهور الاعراب في الآخر وكونه ذا حال غير ها وفي الواقع هو لفظ مركب يصدق على كل جزء منه فيبنى على معناه اللام على التعيين فالمطلق مذكور صراحة نعم يرد ان ... صرح فيما سياتي ان اللام اما للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل فاذا كان المراد من المطلق الفرد الكامل ويكون اللام للجنس فالدلالة على المطلق ... والقول بان حمل المطلق على الخاص مجاز حتى يخرج ذكر المرجع عن الصراحة مما لا وجه له لبعض سيد ... ان لهذا الحمل وجها اذ الحديث المذكور انما هو قوله صلعم والعقائد انما هي على ملته صلى الله عليه وسلم فالمراد من النبي محمد رسول الله صلعم فاجعل اللام للعهد الخارجي او يكون اللام للجنس واراد الفرد الكامل فكانه لكماله هو الجنس كله كما في زيد هو الشجاع ويمكن ان تجعل اللام للاستغراق ويراد الفرد الكامل فكانه لكماله جامع الافراد كلها والجواب عن الايراد ان ارادة الفرد الكامل لا تمنع ذكر المطلق صراحة فانه لا شبهة في ان لفظ نبي ملفوظ واللام ايضا ملفوظة فههنا لفظان دالان على معنيين مختلفين فكل من اللفظين مذكور صراحة فلا تعجل **قوله** انسان آه اعلم اولا ان الغرض من التعريف اما تحصيل صورة غير حاصلة او تعيين صورة من بين الصور المخزونة الثاني هو اللفظي والغرض منه هو الالتفات الى المعنى بعد الذهول عنه والاول هو الاسمي فان كان المقصود تصوير مفهوم الاسم مع عزل اللحاظ عن الوجود فيسمى بحسب الاسم وان لوحظ الوجود في التصور فيسمى بحسب الحقيقة هذا على ما هو المشهور بين القوم وتمام التحقيق في موضعه اذا عرفت هذا فاعلم انه قال الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف لفظي اذ لا جهالة في هذا النوع فيه وقال الفاضل الجائسي في حاشية على الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف ليس بلفظي لان الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبي اصطلاحا

لان هذا النوع في التعريف
الحقيقي اذا كان المعرف صفا
كما لا يخفى على المتامل قال
بان التعريف لفظي لان هذا
النوع هو الانسان في
التعريف لا يخلو عن كدر

لتبليغ ما اوحي اليه على هذا لا تشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره

والحق ان الحكم الجزمي بان كلا منهما ليس بصواب فهذا التعريف يحتمل ان يكون اسميا لو كان الغرض منه تصور معنى النبي لمن لا يعلمه ويحتمل ان يكون حقيقيا

وهو المناسب بعبارات المليين من القدماء فانهم كثيرا ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات وجعل التعريف الحقيقي سيما الاخذ النوع فيه ليس بسديد

لانه جائز ذكر الانواع في تعريف الاصناف سيما كان او لفظيا وما قال الفاضل الاله آبادي من ان الظاهر ان هذا التعريف ليس بلفظي كيف المشهور انه

لا ترادف بين المفرد والمركب ففيه انه غفلة عما قالوا من ان التعريفات الوجودية لفظية مع انها مركبات ثانيا ان التخصيص بالانسان اما لان الكلام في نبوة

الانسان او لانه لم يثبت نبوة الملك واما الجان فمتفق على نفي النبوة عنهم كذا في الحاشية الكمالية ثم لا يذهب عليك ان عدم نبوة الملك انما هو باعتبار المعنى المذكور

واما الرسالة او السفارة فمتحقق في الملك فان جبرئيل رسول الله الى حبيبه صلى الله عليه وسلم ان اختلج في صدرك انه يلزم منه فضيلته على النبي ضرورة كون المعلم اشرف من

المتعلم فازجره بان المعلم هو الله تعالى والملك انما هو مبلغ فالمعلم افضل من المتعلم ولا يلزم منه افضلية الملك ثالثا انه قال القرطبي وقع الاختلاف في نبوة

اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجرة وزاد العلامة المتقن السراج ابن الملقن في شرحه المسمى بعمدة الاحكام حوا وام موسى وذهب اهل التحقيق الى ان

المذكورة شرط النبوة خلافا لابي الحسن الاشعري استدلوا عليه بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم وبان النساء ناقصات العقل والدين والنبي

يكون اعقل من في زمانه وايدهم بان الانوثة تنافي الدعوة والاشتهار فنبوة النساء على القول الراجح من اوليائه امته قد صرح به في فواتح الرحموت شرح مسلم

الثبوت وشرح الفقه الاكبر واذا وعيت هذا فاعلم ان اختيار لفظ الانسان على الرجل لانهما سيان في الغرض فيما يهما اخذ صح فيه سر الى انه لو ثبتت

نبوة المرءة لا يصح في الشمول على ان لفظ الانسان ينبي عن الكمال فاندفع ان الاولى رجل بدل الانسان اذ النبي لا يكون الا رجلا كما قيل رابعا انه

لا يشترط في النبوة شرط من الرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء

بل الله قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده والتفصيل في الكبار **قوله** لتبليغ ما اوحي اليه اللام للنفع والحكمة لا للغرض فان الاشاعرة

قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف المليين خلافا للمعتزلة والتفصيل في الشهد

تفصيله فالمعنى ان المصلحة في بعثة النبي هو هذا التبليغ وان لم يترتب المصالح لا يعلمها الا هو كما نقل ان بعض انبياء بني اسرائيل ما آمن به قبل الوصول الى

من ارسلوا اليهم وههنا شبهة تقريرها ان المراد بالوحي ما المعنى الاصطلاحي الشرعي هو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه فيلزم اخذ المحدود في الحد

وهو دور او المعنى اللغوي هو الالقاء في القلب فليس مخصوصا بالنبي فلا فائدة في التحاشة الجواب عنها بوجهين الاول باختيار الشق الثاني

والاختصاص بالنبي فهم من السابق فان البعث للتبليغ مخصوص بالنبي الثاني باختيار الشق الاول فيقال ان تصور الوحي الشرعي يتوقف على

تصور النبي بوجه ما لا بهذا الوجه فلا يلزم الدور ولقائل ان التعريف تم بقوله انسان بعثه الله تعالى الى الخلق فليس لزوم الدور فيما هو تعريف حقيقة

فتدبر لما علم سابقا ان البعث للتبليغ من بشر فهم انه الملقى الموحى لذا اورد المعنى للمفعول ثم اعلم انه لما قيد اوحي بقوله اليه فلا يشمل من امر

بتبليغ ما اوحي لا اليه بل الى غيره كما قيل في يوشع عليه السلام انه كان مأمورا بتبليغ ما اوحي الى موسى عليه السلام مع انه نبي اللهم الا ان يقال

ان ما اوحي الى غيره فكانه اوحي اليه فيشمل فتامل **قوله** وعلى هذا لا يشمل الخ هذا بيان للواقع فان لفظ على متعلق بالنبأ والمقدر التقدير بناء على

هذا او الشائع في استعمال هذا الاسلوب بيان الواقع لا النقض والقدح والمراد انه اذا عرف النبي بما عرف به فلا يشمل المعرف بالفتح من اوحي اليه لكماله

مقصود عن عبد الحكيم اللكهنوي ح ١٢ منه سلمه

الفاضل الاله آبادي المولوي محمد بركت ح ١٢ منه سلمه

قوله وعلى هذا لا يشمل الخ نقض للتعريف اي على هذا التعريف لا يشمل النبي من اوحي اليه لكماله في نفسه مع انه نبي والقول بان ليس مقصوده ١٢ منه

كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف في الرسول قد يستعمل مراد فالله فقد يخص بمن له صاحب كتاب او نبي فيكون اخص من النبي

لكماله في نفسه لا لتبليغه الى الخلق لو تحقق كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل فلا يكون هو نبيا وما قال الفاضل الجانسي من ان مدا القول النقض على التعريف المراد انه على هذا التعريف لا يشمل النبي من اوحي اليه لكماله في نفسه مع انه نبي فغنيه خلد شتان الا والى انه لا بد النقض من مادة وهي غير ثابتة ههنا فانقلت ان مادة النقض زيد بن عمرو بن نفيل فانه كان يوحى اليه لكماله في نفسه قلت ان اكثرهم قالوا انه كان على دين الخليل عليه السلام ممتازا بين بني نوعه بالتوحيد الاسلام في ايام الجاهلية وبعضهم قالوا انه ما كان تبعا للنبي بل افلح ببصيرة قلبه ولا استبعاد فيه فانه قال عز من قائل ولولا فضل الله عليكم ورحمته اي بارسال الرسل وانزال الكتب لاتبعتم الشيطان الا قليلا اي منكم فانهم يفلحون ببصيرة قلوبهم ويدل عليه اشعاره منها شعر تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير وعلى كلا القولين فليس زيد ممن يوحى اليه وما نقل الشارح رح ان زيدا ممن يوحى اليه فهو مولخذ بالتصحيح فانقلت انا سلمنا ان مثل هذا الشخص لم يثبت لكن النقض على التعريف يجوز ان يكون بالافراد التقديرية قلت هذا ليس من داب العلماء المتصدين لحقائق الاشياء الامرية ومنهم الشارح رح والثانية ان المعهود في النقض على التعريف ان يقال هذا التعريف لا يشمل وليس المعهود ان المعرف بهذا التعريف لا يشمل وما قال الفاضل الجانسي انما قال على هذا ولم يقل هذا لا يشمل لان المقصود بيان عدم شمول المعرف باعتبار هذا التعريف مع انه شامل هو بهذه العبارة اظهر انتهى فلا يغني من الحق شيئا فانه لا يخفى خلاف المقصود بهذه العبارة وفعليك ان تتامل وان استشهد على النقض بتوجيه الاتي الا ان يتكلف فيقال ان التكلف يستدعي ارتكاب امر هو غير ظاهر لا دلالة له على النقض ثم اعلم ان مثل هذا الشخص لو تحقق فلا يخلو اما ان يكون نبيا او عليه نبي على الثاني لم يكن هو حيا اليه فيتحقق الاول فيستحسن ان يعرف النبي على وجه يشمله فتدبر **قوله** كما قيل في زيد آه فانقلت ان صاحب الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين ابراهيم عليه السلام احد غيري آه فهذا يدل على كونه مبعوثا الى الخلق قلت لا نسلم اولا ان هذا مما اتفق عليه القوم ولو سلم فهو لا يدل على كونه مبعوثا الى الغير الا ترى ان علماء امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم يعلمون الناس دينه وليسوا بانبياء مبعوثين الى الخلق **قوله** اللهم الا ان يتكلف بان يراد بالخلق المبعوث اليه اعم من ان يكون مغائر المبعوث تغايرا حقيقيا او اعتباريا فيشمل التعريف ح زيد بن عمرو بن نفيل ايضا فانه من حيث انه يلقى اليه الوحي مبعوث مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه آه وبان معنى بعثه الله الى الخلق جعله فيما بينهم واللام على التبليغ لمجرد الصلة ولم يترتب كما قدر هذا اذ حمل قوله على هذا لا يشمل آه بيان الواقع ولو حمل نقضا فالفاضل القراباغي بين وجه التكلف بانه يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف غير قائلين بنبوة زيد بن عمرو بن نفيل فلا نقض عليهم وبان المعرف هو النبي المتفق على نبوته واشار اليه آه بقوله قيل فان المراد بلفظ قيل الاختلاف في نبوته فلا نقض بنحو وجه واعترض عليه الفاضل الجانسي بان هذا التكلف لا يساعده كلام المص فان الاستثناء في قوله الا ان يتكلف من قوله لا يشمل يدل على ان يتكلف في التعريف حتى يشمل التعريف لا على ان يتكلف في المعرف بانه لا يتجه بانه ويمكن ان يجاب عنه بان الاستثناء ليس من المنطوق بل من المفهوم فمعنى قوله وعلى هذا لا يشمل آه ان التعريف منقوض لعدم شموله الشخص الذي الا ان يتكلف سواء كان التكلف في التعريف بالشمول له في المعرف بالتخصيص فلا ضير **قوله** فتخصيص آه فيه بحث فان المراد بالشريعة والكتاب ما الجديد منه او هو اعم من الجديد هذا القديم وعلى الثاني فلا معنى للاخصية بل يتساويان لان كل نبي له كتاب او شريعة ما

عليه او على النبي السابق ويكون هو حاملا لها اللهم الا ان يحمل على الخصوص بحسب المفهوم وايضا ان الانبياء بعد ابراهيم وقبل موسى كانوا حاملين لصحف
ابراهيم والانبياء بعد موسى وقبل عيسى كانوا حاملين كتاب موسى عليهم السلام وهم اكثر بكثير من العدد مع انه ورد ان اعداد الرسول ثلثمائة وخمسة عشر
او اربعة عشر او ثلثة عشر على اختلاف الروايات فكيف يقال ان المتوسطين رسل اللهم الا ان يثبت رواية الزيادة وعلى الاول ينتقض بقوله
تعالى في شان اسمعيل عليه السلام وكان رسولا نبيا فان اسمعيل ليس له شريعة جديدة ولا كتاب جديد بل هو حامل شريعة ابراهيم عليه السلام
كما صرح به القاضي في تفسيره اللهم الا ان يحمل الرسول على المعنى اللغوي اي السفير او يقال ان الرسول في الآية مرادف للنبي لكنه لا يخلو عن شائبة التكرار
وهكذا ما يقال ايضا ان عدد الرسول فوق عدد الكتب وقد ورد ان عدد الكتب مائة واربعة على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون
صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور والفرقان واصحاب الشريعة الجديدة على
ما اشتهر في الكتب ستة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ونبينا محمد عليهم الصلوة والسلام فكيف تبلغ الرسل العدد المذكور اللهم الا ان يثبت الرواية بان
وايضا انه ورد في الاحاديث ان اول الرسل نوح كما في البدور السافرة للسيوطي مع ان الانبياء قبله كآدم وادريس عليهما السلام كانوا ذوي
كتب فانه انزل الصحف على آدم وادريس اللهم الا ان يكون للرسول في الحديث معنى آخر ثم نلقي عليك ما يغنيك وهو ان الرسول والنبي اما متباينان
قال صاحب جامع الرموز فالرسول من جاء بشرع مبتدأ والنبي لم يأت به وان امر بالابلاغ كما في شرح التاويلات وهو الظاهر من قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي فيكون كل منهما في غيره مجازا انتهى وهذا غير صحيح لتحققهما في بعض الانبياء كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام
وكان رسولا نبيا وكما قال الله تعالى في حق نبينا محمد صلى الله عليه وآله ولكن رسول الله وخاتم النبيين واما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي ولا فرق
بينهما الا بحسب المفهوم فهو من حيث انه قال له تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى رسولا ومن حيث انه انباء للخلق احكامه تعالى يسمى نبيا وهذا هو مذهب
جمهور المعتزلة واختاره ابن الهمام والعلامة التفتازاني حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى
وهو غير ملائم لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي فانه لو كان الرسول مساويا للنبي فنفي احد المتساويين يستلزم نفي المساوي الآخر فيلزم اللغو في
كلام الباري وهو كما ترى ولبعض الاحاديث الواردة في عدد الانبياء والرسل عليهم السلام فانه سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال مائة
الف واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي واما الرسول اعم من النبي فالرسول هو انسان او ملك
مبعوث الى الخلق بخلاف النبي فانه لا يكون الا انسانا ونقله بعضهم عن الامام الرازي وهو ايضا غير مطابق لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي لانه لو كان الرسول اعم من النبي فنفي الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم اللغو في كلام الباري تعالى وهو كما ترى ولما مر من ان عدد
الانبياء ازيد من عدد الرسل واما الرسول اخص من النبي وعليه جمهور الاعلام وقال القاضي عياض من المالكية والصحيح الذي عليه الجمهور
ان كل رسول نبي من غير عكس فاختلفوا في بيانه فالشارح خصصه بالكتاب والشريعة فصلته انفا ومنهم من قال ان الرسول من امر بالتبليغ والنبي انسان
اوحي اليه سواء امر بالتبليغ او لا كذا في ضوء المعاني لبدء الامالي ومنهم من قال ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في
المنام ومنهم من قال ان النبي من يدعو الخلق الى ما اوحي اليه فمن قبل فهو مومن ومن لم يقبل فليس بكافر الا اذا رجع بعد القبول فالنبي ليس له لزوم لانه
جبرية على القبول واما الرسول فله لزوم ولانه جبرية بالقبول فيدعو الخلق اليه بما اوحي اليه فمن لم يقبله فهو كافر فالنبي اعم ويجوز ان يكون شريعة

واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي والمراد
به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي مستعمل في الاخبار اي امته وهو الذي امن ابيه عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد

شريعة متجددة والرسول اخص من النبي لجواز ان لا يكون له شريعة متجددة فاسمعيل عليه السلام كان رسولا نبيا وهذا مما فهم من بعض تحريرات الشيخ محي الدين ابن العربي قدس سره ومنهم
من قال ان النبي هو الذي يبعث من فرق انه ... مالا يستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو الذي يبعث ذلك باصلاح نوع كما في حاشية الكشاف
وهذا بالمعنى على ما اختاره بعض المحدثين وهو قريب من معنيهما اللغويين وقال الفاضل الچلپي ان الفرق بين الرسول والنبي لا يذكره فانه لا مدخل فيه للرأي ولم يسند احد منهم
ما اختاره الى مستند يصلح للاعتماد عليه فانه لم ينقل من الصحابة ومن بعدهم معناهما الاصطلاحي مع شهرة هذين اللفظين كما نقل المعاني الاصطلاحية لالفاظ آخر
فعليك التتبع **قوله** اشتقاقه آه المراد ان النبي مشتق من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع ثم وضع للمعنى المذكور فليس ههنا نقل وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى
الخبر اذ كان النبأ بمعنى الاخبار او المخبر اذ كان النبأ بمعنى الخبر او المرتفع ثم نقل عنه الى المعنى المذكور ونظيره كما يقال ان الناس مشتق من الانس فليس ان الناس وضع بمعنى
الانيس او الانس ثم نقل عنه الى المعنى المشهور كما توهم الفاضل القرباغي من انه لا مخلص عن النقل في الاولين ايضا غاية انه من العام الى الخاص اذ كان النبأ بمعنى المخبر والاشتمال
الثالث فبعيد ثم ان النقل من اللغوي الاصلي الى الفرد الاصطلاحي متحقق في المعاني الثلثة البتة ولا كلام فيه انما الكلام في المعنى الذي وضع هذا اللفظ له بخصوصه
ثم نقل منه الى الاصطلاحي فانه غير ثابت من الاشتقاق كذا افيد من العلام لكن في المواقف ما يدل على انه منقول على التقادير الثلث حيث قال هو لفظ منقول
في العرف عن مسماه اللغوي فقيل هو النبي من النبأ الانباء عن الله تعالى وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وقيل من النبي هو الطريق لانه وسيلة اليه تعالى انتهى
قوله من النبأ بحركة فيكون النبي ح مهموز اللام والنبيء بسيبويه يجمع على نبآء ونبياء وقرءه نافع بالهمزة في تمام القرآن لكنه الزم العرب سوى اهل مكة
كذا في الصحاح ابدال الهمزة بالياء وادغام الياء في الياء فصار نبيا كسخي ويجمع على نبياء كاسخياء **قوله** بمعنى الخبر قال الجوهري النبأ الخبر تقول نبأ
ونبأ وانبأ اي اخبر ومنه اخذ النبي لانه انبأ عن الله انتهى فقول المحقق البرجندي في حاشية شرح الچغميني ان نبأ لم يجيء بمعنى اخبر كما هو المفهوم من الصحاح
انتهى سهو وقال الفيروزآبادي في القاموس انبأه اياه وبه اخبره كنبأه قال المحقق البرجندي ان البيهقي في باب فعل يفعل بفتح العين فيهما قال
النبأ بيا كاد بانيدن وهو قريب من الاخبار فما يفهم من تحرير الفاضل اللاهوري من ان صاحب القاموس والبيهقي تركه فما العلم به فافهم
قوله او من النبوة بفتح الاول فيكون النبي ح ناقصا واويا **قوله** بمعنى الارتفاع قال الفاضل اللاهوري ان النبوة ما ارتفع من الارض كما
في القاموس فهو مشتق من الجامد والنبوة بمعنى الارتفاع لم يوجد في الكتب المتعارفة في اللغة انتهى ملخصا وفيه ما قال رئيس المدققين
مقدام المحققين افاض الله فيوضاته علينا من انه يكذبه الصراح من الصحاح فان في الصراح نبوة برآمدن وبلند شدن وزمين بلند وايضا
يكذبه قول الحريري فان الولاة لهم نبوة اي ارتفاع انتهى اللهم الا ان يقال ان الصراح لعله ما كان من المتعارفة في عصر الفاضل اللاهوري
واما كتاب الحريري فليس من كتب اللغة فتدبر **قوله** او هو منقول من النبي بالهمزة بغيرها بمعنى الطريق ثم وجه المناسبة ان النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة
لوصول الخلق الى الحق تعالى كما ان الطريق وسيلة لوصول المطلوب **قوله** للعهد الخارجي وهو ما يكون للاشارة الى الماهية من حيث انها تحقق في فرد
معين وههنا سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم **قوله** او المراد به آه فاللام ح للجنس اشارة الى نفس الحقيقة **قوله** في المقام الخطابي اي في
مقام يطلب فيه الظن والتخمين لا اليقين فان حمل الجنس على الفرد الكامل ظني ولا يذهب عليك ان هذا المقام ليس خطابيا فان المدعى من

له الفاضل القرباغي ... منه

له الفاضل اللاهوري ... منه

رئيس المدققين مولانا نظام الملة والدين قدس سره ... منه

على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعد ما حملنا

فان فرق الكفر مما يكون من هذا العدد ثلثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب

علماء الامة المصطفية اذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراد به محمد صلى الله عليه وآله وسلم خبرنا فقيسنا مع ان الحديث المذكور قد يتوهم انه صلى

الله عليه وآله وسلم لا يقول غيره من الانبياء عليهم السلام فالحق ان اللام للعهد الخارجي فافهم **قوله** على هذا الاسلوب اي اضافة الامة الى نفسه

قوله اهل القبلة هم المعتقدون بدين الاسلام المقرون بالشهادتين وقيل ان اهل القبلة من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا

قوله وانت تعلم آه توضيحه ان الكفرة كلهم امة الدعوة وفرقهم اكثر من هذا العدد لاسيما اذا ضمت مع فرق المسلمين فكيف يراد امة الدعوة

فانه يستلزم الكذب وقد رد بوجهين الاول انه قد روي عن الحسن البصري وهو ثقة ان ثلثا وسبعين في الحديث محمول على الكثرة لا لعدد

المعين ففرق الكفرة وان زادت على هذا العدد لكنه لا يضر لارادة امة الدعوة وفيه انه روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال قال رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم ليأتين على امتي ما اتى على بني اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان منهم من اتى امه علانية لكان في امتي من

يصنع ذلك وان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرق امتي على ثلث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي

يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي انتهى وعن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال تفرقت اليهود على احدى وسبعين فرقة

او اثنتي وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك تفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة انتهى وقد روى هكذا ائمة كثيرة فسياق هذه الروايات

دال على ان الكفرة ليست داخلة في الامة وان المراد العدد المعين فالمراد امة الاجابة لا غير والثاني ان الكفر ملة واحدة فجميع فرق الكفرة

يمكن عدها فرقة واحدة فزيادتها على العدد المذكور لا يضر لارادة امة الدعوة وهذا ما قال الفاضل اللاهوري وفيه اما اولا فبانه يخالف

ما مر من سياق الروايات واما ثانيا فبان المراد بالافتراق هو الافتراق في العقائد كما صرح به شراح الحديث وسياتي من الشارح ايضا ولا تم

في ان الكفرة متخالفة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الكفر يعمهم وكذلك الفرق الضالة من اهل القبلة متباعدة العقائد

بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الضلال يعمهم فجعل فرق الكفرة فرقة واحدة وعد فرق اهل القبلة فرقا متعددة لا يخلو عن شائبة

التحكم فالقول بان فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدها فرقة واحدة بخلاف فرق الاسلام مما ليست حصيلة فتدبر ثم اعلم انه

قد يتوهم ان المراد امة الدعوة والفرق التي في النار هم الكفرة والناجية هم المؤمنون كلهم ولا يخفى ما فيه اما اولا فبانه يخالف سياق الاحاديث

المذكورة على ما مر واما ثانيا فلان كون الناجية جميع المؤمنين ينافي ما قد سبق في رواية ابن عمر من ان الناجية هم المقتفون اثر النبي

واصحابه صلى الله عليه وآله وسلم فان جميع المؤمنين ليسوا بالمقتفين اثرهم الا ترى ان كثيرا منهم كيف توغلوا في المزخرفات فالصحيح ارادة

امة الدعوة **قوله** السين اما للتاكيد آه بلقى عليك ولا ان المراد بالتاكيد التقرير والتثبيت كما يقال ان التاكيد لن للتاكيد لا ان

في لن تاكيد النفي وفي ان تاكيد الاثبات وليس المراد التاكيد الاصطلاحي واختيار المجاز في السين التصرف في المضارع بان المضارع

المستقبل القريب فجعل السين تاكيدا له لا يخلو عن تكلف بلا ضرورة وثانيا ان استعمال السين للتاكيد مجاز لانه موضوع للاستقبال القريب فلا بد

للعلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي فبينه الشارح بقوله فان ما هو متحقق آه يعني ان الامر الذي يتحقق ويتقرر وقوعه وان كان بعيد الحكمة قريب لذا قيل

كما قيل في قوله تعالى وسنبلوكم بشيء من الخوف قد قضي وبمعنا المقتضي اشارة الى ان الافتراق متأخر عن حيوته صلى الله عليه وآله وسلم

قيل ما ابعد ما هو فات ما اقرب ما هو آت فاستعمل لفظ السين الموضوعة للازم الحقيقي لا للاستقبال القريب في المفهوم وهو تحقق الوقوع هذا الاستعمال شائع
كما في قول الشاعر ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا اي اطلبي بعد الدار واقع البتة وثانيا ان التردد بين المعنى المجازي والحقيقي انما يصح اذا كان المجازي
متضمنا النكتة لا تحصل في الحقيقي ويكون الحقيقي محتاجا الى تاويل وتكلف فانه ما دام يصح الحقيقي بلا تكلف لم يرتكب المجاز وههنا لو اريد المعنى الحقيقي اي
الاستقبال القريب يحتاج الى تكلف فان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما سيأتي عن قريب ايضا ان المجازي تضمن نكتة لطيفة لعله صلى الله عليه وآله
وسلم اشار الى ان الافتراق واقع البتة فلابد من طلب العقائد الصحيحة وترك الفاسدة للنجاة عن النيران لا انه متراخ حتى يتكاسل منه ظنا انه لم يقع وان كان يقع
وتوهم وتشبث بالنكتة لا يصحح المجاز وبالجملة لا مرية في صحة هذا التردد فما توهم الفاضل اللاهوري من ان هذا التردد لا يصح ليس في محله وراينا ان قول الشارح
ههنا مبني على ما هو المشهور بين الجمهور من ان السين موضوعة للاستقبال القريب قال في ضوء المصباح انما اختص دخولهما بالفعل لانهما وضعا
للاستقبال والاستقبال ممتنع الا بالفعل وفي سوف زيادة تسويف وتاخير انتهى ملخصا وقال العارف الجامي ان السين دال على الاستقبال القريب
وسوف دال على الاستقبال البعيد وقال الشيخ الرضي اما السين وسوف فسماهما سيبويه حرفي التنفيس معناه تاخير الفعل الى الزمان المستقبل وعدم
التضييق في الحال وسوف اكثر تنفيسا من السين انتهى وح يكون التاكيد معنى مجازيا للسين فلم يضطر الى بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي كما بينه
الشارح بقوله فان حصوله ليس في حمل الشارح مبنيا على ما فهم من الكشاف من ان معنى السين تاكيد مضمون الاثبات في المستقبل فمعنى قوله تعالى فسيكفيكهم
الله انه كائن لا محالة وان تاخر لمصلحة حتى يقال ان معنى السين في الحديث تاكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لا محالة وان تاخر لمصلحة
فليس السين مستعملا في التاكيد فقط بل السين مستعمل في المعنى الحقيقي ولو سلم انه مستعمل في التاكيد فقط فالاظهر انه مبني على التجريد من الاستقبال
ولا يحتاج الى بيان العلاقة انتهى ملخصا ويمكن ان يقال ان قول الشارح فان ما هو آه ليس بيان العلاقة بل معنى الحديث للمعبر بين حمل
السين على التاكيد ان الافتراق واقع البتة فكانه سأل سائل ان المستقبل كيف تقرر فان الافتراق في الآتي فاجاب الشارح بان ما هو
متحقق الوقوع ولو في الآتي فهو قريب واقع فتدبر **قوله** كما قيل آه فيه ما قال الفاضل اللاهوري رحمه الله ان اراد ان سوف في الآية لمجرد
التاكيد فمكذبه الكشاف فانه نص فيه ان الاعطاء كائن لا محالة وان تاخر لمصلحة وان اراد ان لام الابتداء فيه لمجرد التاكيد فالتشبيه ليس في محله
فان المجاز لا يتوقف على سماع الجزئيات بل وجود العلاقة فيه كاف ولو سلم التوقف كما هو عند البعض فلابد من التمثيل في السين لا في الجواب انا
اخترنا الشق الثاني والغرض مجرد التنظير للتوضيح ولا باس فيه فان مثل هذا التنظير كثير في كلامهم الا ترى انه اعترض بان اللام الداخلة على
المضارع للحال فكيف تجامع السوف التي هي للاستقبال فاجابوا بان اللام ههنا تجردت عن الحالية وخلصت للتاكيد فقال المحشي قالوا
ان نظيره ان اللام في يا الله خلصت عن معنى التعريف وتجردت للتعويض حين الندا حتى يا نعت عن منع حرف الندا
قوله اشارة آه لما كان يرد ان السين اذا كانت بمعناها الحقيقي وهو الاستقبال القريب فلزم ان يكون الافتراق بعد زمان الحال
وهو زمان التكلم بلا تراخ مع ان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل بعد وفاته فاجاب بان المراد من زمان
الحال الذي اعتبر الاستقبال بالنسبة اليه زمان حيوته صلى الله عليه وآله وسلم فان الحال يختلف بحسب الاعتبار كما في اليوم الثاني

وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فلا يصح قوله فهو قليل من هذا العدد وان حمل على ما يعم الفروع فهو اكثر منه فهو فاسد لا مستند له الحمل الى كون الاصول التي يعتقد بها العقائد في هذا

اي حمل السبعين على المعنى الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف والافتراق تراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم واما النسبة الى الاول اعني حمل السبعين على التاكيد المحض مجازا
فليست فيه اشارة الى تراخي الاختلاف كما لا يخفى وان لم يكن تراخي الاختلاف منافيا له فتوهم ومن قوله الاشارة آه ليس مخصوصا بالنسبة الى الثاني
بل في النسبة الى الاول ايضا اشارة فتوهم بعيد عن التعقل وما قال الفاضل اللاهوري سلمه من ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن الغيب بمعجزة له صلى
الله عليه وآله وسلم سواء وقع في حيوته او بعدها انتهى فضلا له قال الآمدي ان المسلمين عند وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا على عقيدة واحدة الا من كان يبطن
النفاق ويظهر الوفاق فما وقع الاختلاف المراد وهو الافتراق في العقائد في حيوته صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد الوفات ظهر الاختلاف ثم تراخي ما فشيئا الى
آخر ايام الصحابة حتى تم الفرق الى العدد وغيره فما زال الاختلاف حتى تفرق اهل الاسلام وحصل ما هو من الحديث المرام كيف يمكن افتراق العقائد في حيوته صلى الله عليه وآله
وسلم فانه يمكن الرجوع الى المبلغ وكشف الشبهة به وبعد لم يسلم اما قال المبلغ واختلفوا الكفر واخرجوا عن الامة فتامل **قوله** وما يتوهم آه هذه الشبهة مذكورة في
عقائد الشيخ التوربشتي ومبنى هذا التوهم حمل الحديث على الحصر كما هو الظاهر فانه اذا حمل على الكثرة كما نقل سابقا عن الحسن البصري فلا مجال لهذا التوهم
وعلى ان المراد بالافتراق الافتراق في الدنيا كما عليه الجمهور وهو الموافق لسياق الحديث الذي رواه الترمذي قد مر واما اذا حمل على الافتراق
في الآخرة كما نقل عن الامام حجة الاسلام فلا توهم بجواز ان يصل الافتراق الى هذا العدد يوم الجزاء بان يكون كلهم في النار الا واحدة وهم مبرؤن عن
النقائص آه الا ان الحديث المروي عن ابن عمرو كما مر يابي عنه وان حملت ذلك على الافتراق في الدنيا وهذا على الافتراق في الآخرة فهو بعيد كل
البعد **قوله** على اصول المذهب آه اراد بالاصول ما لا يتشعب من فرقة اخرى وهي اقل من ثلث وسبعين فانها على ما في المواقف ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية او سبعة على ما في التمهيد الناجية والرافضة والناصبة والقدرية والمشبهة والجبرية والمعطلة او اربعة على ما في الملل
والنحل القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة واراد بالفروع ما يتشعب من الفرقة الاخرى الاعم الشامل للاصول والفروع اكثر من ثلث وسبعين اذ ما من
مذهب الا وفيه علماء يخالفون شيوخهم في المسائل فللكل مذهب فتبلغ كثيرة غير خارجة عن الاسلام على ان صاحب المواقف صرح بان المعتزلة افترقوا
عشرين فرقة والشيعة اثنين وعشرين فرقة والخوارج عشرين وقال شارح المواقف ان الخوارج اثنان وعشرون فرقة والمرجئة فرقا خمسا والنجارية
ثلث فرق فهذه اثنان وسبعون فرقة وكذا الجبرية والمشبهة تفترق الى فرق على ما في المواقف وكذا الناجية تفترق الى الاشعرية والماتريدية
واصحاب الحديث ولعلك تتفطن من هذا ان حمل الحديث على الفروع فقط ايضا لا يصح فان الفروع اكثر من هذا العدد ولذا
لم يتعرض المتوهم لهذا الاحتمال وقال الفاضل الاله آبادي سلمه ان بعضا من الفرق المذكورة في المواقف كبعض من الخوارج وغيرهم لا يصلح
ان يعد من الفرق الاسلامية لكونهم منكرين لما هو من ضروريات الدين فتامل **قوله** لا مستند له فانه لا ضرورة لنا الى الحمل على
الاصول المذكورة او الاعم من الاصول والفروع بل نختار شقا ثالثا وهو ان الحديث محمول على الاصول والمراد بالاصول
هي الفرق التي بينها مخالفة معتد بها سواء كانت اصولا بالمعنى المذكور او فروعا بالمعنى المذكور والمراد بالمخالفة المعتد بها التي
توصل الى التكفير او التفسيق بان يكفر او يفسق بعضهم بعضا فالاقتصار على التكفير فقط كما وقع من الفاضل اللاهوري
قصور الا ترى ان اهل السنة لا يكفرون الزيدية مثلا فيلزم ان يتحد او الامر ليس كذلك فمراد الحديث ان الفرق التي بينها مخالفة معتد بها

١٢ الفاضل اللاهوري عبد الحكيم سلمه

١٢ الفاضل الاله آبادي مولوي محمد بركة الله سلمه

١٢ الفاضل اللاهوري عبد الحكيم سلمه

وقد يقال المصير في وقت من الاوقات يبلغوا الى هذا العدد وان زادوا ونقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد

بها تكون في جميع الاوقات بعدد وثبتها على هذا العدد ولا تتجاوز عنه واما الاختلاف بين الشافعية والحنفية في مسئلة التكوين وغيرها
فليس مما يوجب التكفير او التفسيق ومن ههنا انكشف لديك ان هذا الجواب باختيار الشق الثالث فما توهم من اطلاق
لفظ الاصول من انه جواب باختيار الشق الاول فتوهم بعيد عن الصواب ولا يبعد ان يقال انا نختار الشق الاول ونقول
انه لم يقم الدليل على ان الاصول بالمعنى المذكور في التوهم يستحيل ازديادها لم لا يجوز ان تصل الى هذا العدد والى يوم الحساب
وايضا ان الظاهر ان المراد اعم من فرق الانس والجن فانه صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى الثقلين بل الى كافة الخلق
فاصول الفرق من الانس وان كانت اقل ولكن الاصول من الانس والجن لعلها تصل الى هذا العدد فتفكر **قوله** وقد يقال
الخ جواب عن التوهم باختيار الشق الاول والحاصل ان المراد اصول المذاهب ومراد الحديث ان الامة يبلغون الى هذا العدد
في وقت ما وان زادوا عليه بعد الوصول اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات ولو حمل هذا الجواب على اختيار الشق
الثاني فلا يصح ما في سياق الحديث من ان الكل في النار الا واحدة لان الناجية ايضا افترقت الى فرق وان التزم انه لعله
لم يكن الناجية مفترقة الى فرق عند تحقق هذا العدد فلا يخفى بعده فتجويز الفاضل القرابادي انه جواب باختيار كل من شقي الترديد
في التوهم لا يخلو عن قبح فان قلت لما جاز الزيادة على هذا العدد والنقصان عنه فلم اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا العدد دون
الزائد والناقص قلت اما لان زمان بقاء هذا العدد يكون اكثر من زمان بقاء مراتب الزيادة والنقصان فالاكثرية هو المرجح
للاخبار وتحقيقه انه ينافي ما قال الشارح وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات فان المستفاد من هذا القول ان الزيادة او النقصان
في اكثر الاوقات لا ان بقاء هذا العدد في اكثر الاوقات ولو ان اختلج ان معنى هذا القول ان الزيادة والنقصان معا اوقاتهما
اكثر من اوقات هذا العدد وهذا لا ينافي كون اوقات هذا العدد اكثر من اوقات الزائد فقط ومن اوقات الناقص فقط اتضح
بان هذا المعنى يأباه كلمة او كما لا يخفى واما لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ينطق بالوحي فيجوز انه علمه الله تعالى في ذلك الوقت
بالوحي بوصولهم الى هذا العدد وسكت عن غيره لمصلحة لا يعلمها الا هو فاخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذا العدد دون غيره ومن
ههنا اندفع ما توهم انه يبقى الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات انتهى **قوله** وان زادوا في
الحاشية الكمالية ان التوهم والجواب مبنيان على حمل ثلث وسبعين على المعنى العددي لا على الكثرة فسوق الحديث لبيان منتهى
كثرة الفرق بان لا تتجاوز عنه فكيف يتصور الزيادة على هذا العدد فلا يناسب قوله وان زادوا وفيه انه لا يلزم من حمل ثلث وسبعين
على معناه العددي لا على الكثرة كونه بيان منتهى الكثرة فمن الجائز ان يكون الاخبار بهذا العدد لمعين لورود الوحي به لا لانه منتهى
الكثرة ودعوى السوق ممنوعة فيجوز الزيادة عليه وتعلل الكلام وجهالة اصله فتامل فيه **قوله** من حيث الاعتقاد يعني ان افتراقهم
في العقائد واخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى يوجب هلاك اثنين وسبعين ونجاة الواحدة ههنا بحثان الاول انه لا حاجة الى
هذا التقييد ولا قرينة عليه فان معنى الحديث ان جميع الفرق تدخل النار في الجملة الا واحدة وهي التي تكون على ما بقية الى الشيء

كان النبي عليه السلام عليهما واصحابه ... النقص ... على ... النبي اصحاب ...

فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون في النار وان اريد مجرد الدخول فيها فهو
مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

واصحابه صلى الله عليه وعليهم وسلم فان طريقة الاصحاب الخيار الاعتقاد بالعقائد الحقة وعدم التعمد الى الذنب غالبا ولو صدر عنهم فورا يتوبون
الكائن من حقوق الله تعالى وبالتوبة وبالاداء ان تعلق به حق العباد ولا مرية في ان من تتصف بهذه الصفات لا يمسها النار اصلا والثاني ان
الاظهر ان معنى الحديث كل الفرق المتفرقة في النار لافتراقهم الا واحدة فانهم ثابتون على ما عليه الرسول واصحابه صلى الله عليه وعليهم وآله ولم يسيئوا [illegible]
الى بدعة موجبة للفسق او الكفر فهم لا يدخلون النار لاجل الافتراق وان دخلوا للتقصير في العمل ح فلا حاجة الى التقييد بقوله من حيث الاعتقاد
ويمكن ان يقال ان الكلام على تقدير عدم حمل الحديث على الكثرة وارادة الحصر من ثلث وسبعين كما هو الظاهر ح لو لم يرد الافتراق بحسب العقائد
بل يعتبر الافتراق بحسب العمل ايضا لا يرد والفرق على العدد المذكور عملا وعقيدة فلهذا حمله القوم على الافتراق بحسب العقائد فتامل **قوله** فلا يرد آه
وجه عدم الورود انا نختار الشق الثاني اي مجرد الدخول في النار ولكن لا نسلم انه مشترك بين الفرق فان دخول الفرق الهالكة في النار من حيث
الاعتقاد ولو ادا الفرقة الناجية وان دخل في النار لكنهم لا يدخلون من حيث الاعتقاد بل ان دخلوا فمن حيث العمل ثم اعلم ان مبنى
الايراد حمل العدد المذكور في الحديث على الحصر واما اذا حمل على الكثرة فيقال ان سوق الحديث هو المدح للفرقة الناجية والذم للفرق الهالكة
والخطاء عملا كان او اعتقادا يوجب الذم والاستقامة عملا واعتقادا يوجب المدح وشان النبي صلى الله عليه وآله وسلم الترغيب الى تصحيح
العقائد والاعمال فمعنى الحديث ح ان الامة متفرقة الى الفرق الكثيرة كلهم اهل الجحيم في الجملة الا واحدة وهم اولياء الله الكرام المقتفون
اثر النبي واصحابه صلى الله عليه وسلم فاستقام المعنى لا يحتاج الى التقييد كذا في الحاشية الكمالية ولا يذهب عليك ان الحمل على الكثرة لا يناسب
سياق حديث رواه الترمذي قد مر ما يفيده في المقام فتذكر **قوله** فهو خلاف الاجماع آه ههنا بحث للفاضل التبريزي هو انا لا نسلم
ان ائمة الاجابة اجمعوا على ان المؤمنين لا يخلدون في النار كيف والخوارج ادعوا تخلد مرتكب الكبيرة والصغيرة في النار وبعض المعتزلة ادعوا تخلد
مرتكب الاولى في النار وبعض الاثنا عشرية زعموا ان ما عداهم مخلدون في النار لا يخرجون ابدا بكل ذنوبهم مع انهم كلهم من ائمة الاجابة ويجاب عنه بوجوه
الاول ان الخوارج والمعتزلة وبعض الاثنا عشرية انما حكموا بتخلدهم لنفيهم الايمان منهم فجميع ائمة الاجابة اتفقوا على ان المؤمنين اذا لم يرتكبوا [illegible]
الايمان لا يخلدون في النار والثاني ان المراد بالاجماع اجماع اهل السنة بقرينة ان هذا الايراد على اهل السنة والمراد بالمؤمنين في قوله فان المؤمنين آه ائمة الاجابة
وهم الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به يقينا ولا ريب في ان اهل السنة اجمعوا على ان ائمة الاجابة لا يخلدون في النار آه ان اختلج ان هذا ايضا
ممنوع فان المتاخرين من اهل السنة قد حكموا بكفر بعض الفرق من ائمة الاجابة وخلودهم في النار فيزاح بان المراد اسلاف اهل السنة كالامام الاعظم
والامام الشافعي وغيرهما فانهم قالوا انا لا نكفر احدا من اهل القبلة والثالث ان المراد ان خلود جميع الفرق في النار سوى الناجية خلاف الاجماع لان
منهم مؤمنين والمؤمنون لا يخلدون في النار فالمراد بالاجماع اجماع ائمة الاجابة واستقام المعنى والرابع ان المراد انه خلاف اجماع النواميس الالهية والاحاديث
النبوية فان الكتاب والحديث اتفقا على ان المؤمنين هم الذين آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به يقينا لا يخلدون في النار قال
الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وورد في حديث [illegible] ابو ذر انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة كذا في [illegible] **قوله** ولذا آه

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد

اي لما اجيب عن الايراد بانا نختار الشق الثاني وهو ان المراد مجرد الدخول في النار ولا نم انه مشترك بين الفرق اذ الفرقة الناجية وان كان بعضهم
عصاة الا ان عصاة الفرقة الناجية مغفورة مطلقا صغيرة كانت او كبيرة فرده الشارح بانه بعيد لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة في النار
وههنا بحث للفاضل القراباغي وتوضيحه ان الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة وهي فرقة واحدة واما من نوقش في الحساب فقد عذب
فليس بناج ومن افتقر الى شفاعة فقد عرض له الذل فليس بناج ولو سلمنا انهما ناجيان ايضا فنقول الفرقة الهالكة واحدة وهو من وقع اليأس
عن خلاصه من النار وهم المخلدون في النار وهم الزنادقة الذين كذبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الناجية الكاملة واحدة وهي التي تدخل الجنة
بلا حساب ولا شفاعة وبواقي الفرق وان كانوا ناجين لكنهم بينها فمنهم من يعذب بالحساب ومنهم من يقرب الى النار ثم يبعد عنه بالشفاعة ومنهم
من يدخل النار ثم يخرج عنها بعد الجزاء على قدر الخطأ وعلى هذا التفصيل حمل الامام الغزالي الاحاديث التي رواها في كتابه المنتهى في التفصيل التفرقة
بين الاسلام والزندقة ومنها ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة ومنها الهالكة منها واحدة ومنها كلها في الجنة الا الزنادقة
واذا تمهد هذا فنقول ان المراد بالامة في الحديث المذكور في المتن امة الاجابة والمعنى ان كلهم يدخلون في النار الا واحدة فانها تدخل الجنة
بلا حساب ولا شفاعة فلما اريد بالواحدة المستثناة الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة فليس القول بكون الفرقة الناجية مغفورة مطلقا
بعيدا قال الغزالي والقرطبي ان الذين يدخلون الجنة بلا حساب سبعون الفا لا يرفع لهم ميزان ولا يأخذون صحفا كذا في شرح الفقه الاكبر ولا يذهب
عليك ان هذا المعنى لا يناسب سياق الحديث الذي في المتن فان الفرقة الناجية قد بينت في الحديث بما يكون على طريقة النبي واصحابه
صلى الله عليه وآله وعليهم وسلم فما لم يثبت ان من كان على طريقة النبي واصحابه صلى الله عليه وآله وعليهم وسلم يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة لا يستقيم
هذا المعنى فتدبر **قوله** لا يبعد ان يكون الخ جواب عن الايراد باختيار الشق الثاني وحاصله على ما قال رئيس المدققين ان سائر الفرق يدخلون
النار ويمكثون فيها طويلا الا واحدة فان المكث لها في النار قليل وطول المكث وعدمه اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او
بحسب الاعتقاد والعمل كليهما وانما عبر عن قلة المكث بعنوان يشعر بعدم الدخول ترغيبا لتصحيح العقائد وتحديثه ما قال من ان طول المكث
وعدمه لما صار اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او بحسب الاعتقاد والعمل كليهما فليس فيه الترغيب لتصحيح العقائد فقط بل يجب
على الشارح ان يقول ترغيبا لتصحيح العقائد واصلاح الاعمال فالحق ان حاصله ان دخول الفرق في النار اعم من ان يكون بحسب الاعتقاد
فقط او بحسب المعاصي فقط او بحسب الاعتقاد والمعاصي كليهما اما طول المكث وقلته انما هو بالنسبة الى العقائد ضرورة ان الباعث
لقلة مكث الفرقة الناجية بالنسبة الى الفرق الهالكة يكون امرا مشتركا في جميع احاد الفرقة الناجية غير متحقق في سائر الفرق الهالكة وما هو
الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد قريبا الى الصواب لا يكون في درجة يكون لهم دخول في النار لعدم الوصول الى درجة الصواب
ويقل مكثهم لكونه قريبا الى الصواب انما عبر عن قلة المكث بالنسبة الى العقائد بعنوان يفيد عدم الدخول ترغيبا لتصحيح العقائد ولا تكاد
الخدشة السابقة الا انه يختلج انه لما كان مدار هذا الجواب على حديث العقائد فما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي مر من ان المراد
من التقييد بالاعتقاد فيزاح بان الجواب الاول يفيد انه لا يكون الدخول في النار للفرقة الناجية من حيث الاعتقاد اصلا وان كانت

الا واحدة قيل ومن هو اي الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من راى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ

لهم دخول بحسب العصيان بسند او غير مستند وهذا الجواب يشعر انه يجوز ان يكون الفرقة الناجية دخول من حيث الاعتقاد لكن الكلمة يكون قليلا او ظاهر اعتقد ومن قال ان الفرقة الناجية كيف تدخل النار من حيث الاعتقاد فانها على ما عليه النبي واصحابه صلى الله عليه وآله وسلم فقد بعد عن الحق فان الفرقة الناجية لو كان في عقائدهم فتور فليس يصح ان يقال باعتبار الاكثر انها على ما عليه النبي واصحابه صلى الله عليه وعليهم وتدخل النار من حيث الفتور والامر سهل ثم لا يبعد ان يقال ان رواية الحديث مختلفة ففي بعضها كلهم في النار وفي بعضها كلها في النار فضميرهم راجع الى الفرق ضمنا اما راجع الى الفرق او الى فرقة فالمضاف اليه يلفظ اما الجمع المعرف والمفرد المنكر والكل المضاف الى الجمع المعرف والمفرد المنكر لعموم الافراد فمعنى الحديث ان كل احد احد من تلك الفرق في النار الا واحدة فان كل واحد منها ليس في النار وهو رفع للايجاب الكلي فلا يخلو اما ان لا يدخل واحد منها في النار وهو مستبعد نظرا من فرقة الا وبعضهم عصاة الموعدة عليها او يكون بعض منها في النار وهو المتعين ههنا فصح المعنى واندفع الايراد المذكور في الشرح وما يستفاد من كلام الفاضل اللاهوري رحمه الله انه توهم ان هذا الاستثناء يستلزم ان لا يدخل واحد منها في النار فليس بشيء **قال** الا واحدة فان قلت ان المجانين يدخلون الجنة وليسوا على طريقة النبي واصحابه صلى الله عليه وسلم قلت انهم ليسوا مكلفين فهم موضوعون عن الاحكام الكلام في المكلفين فالعقل مدار التكليف **قوله** رواه الترمذي لعل هذا نقل الحديث بالمعنى والا فرواية الترمذي قد مرت الحديث المروي في المتن ما رواه الترمذي بعينه **قوله** والاصحاب آه اعلم ان فاعلا لا يجمع على افعال عند العلامة التفتازاني وغيره فالاصحاب جمع صاحب كالاطهار جمع طاهر واما عند من لا يجوزه فالاصحاب اما جمع صحب بتسكين الحاء جمع صاحب كركب جمع راكب فالاصحاب جمع الجمع وجمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف وجمع صحب بسكون الحاء مخفف صحب بكسر الحاء بمعنى صاحب واما القول بان الاصحاب جمع الجمع واقله تسعة فلا تكون الشيعة ناجية فان الصحابة الذين بقوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان عندهم ثلثة علي وابوذر وسلمان في رواية وفي رواية بلال رضي الله عنهم فلم يسوا تابعين للاصحاب ففيه انه مبني على كونه جمع الجمع وهو محتمل وثانيا انه اذا قصد تكرار الجمع واما اذا قصد الجنسية فقط فتكون الشيعة ناجية ايضا **قوله** جمع صحب آه نسخ الشرح ههنا مختلفة في بعضها او جمع صاحب في بعضها او جمع صحب بمعنى صاحب في بعضها او جمع صحب مخفف صاحب في بعضها او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب **قوله** وهو من رأى آه اعلم اولا ان المراد بالرؤية سواء كان رأى النبي صلى الله عليه وسلم بالبصر او لا فيشمل الصحابي الضرير كعبد الله بن ام مكتوم وحكم ان يقال ان المراد الرؤية بالبصر النبي فاعل راى مفعوله محذوف فمعنى من رآه النبي صلى الله عليه وآله فيشمل ايضا المكفوف انما يتم لو كان التعريف مختصا باصحاب نبينا صلى الله عليه وآله وسلم والا ينتقض باصحاب شعيب عليه السلام لكونه اعمى وثانيا ان المراد اللقاء في حال اليقظة لا في المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام لا يكون صحابيا **قوله** مؤمنا به قيل خرج منه زيد بن عمرو بن نفيل فانه راى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة ثم اعلم ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي بالموت على الاسلام بان لا يظهر والكفر فلا يشكل بمن حصل له الكرة بالصحبة مع الايمان ثم ارتد والعياذ بالله ومات على ارتداده فالقول بانه يسمى صحابيا والا يعتبر في كونه صحابيا الكفر اللاحق كما لا يعتبر الكفر السابق سخيف جدا فان الردة تبطل الاعمال والصحبة من افضل الاعمال بقي الكلام في من لاقى النبي

ملا فاضل الحقاني رح
[illegible]

ملا فاضل الكبير [illegible]
رح [illegible]

ملا فاضل المحقق [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

ملا فاضل الحقاني رح
[illegible]

او قبله طال صحبته او لا وهذه اشارة الى مقاصد هذه الرسالة تعقائد والمراد بالعقائد ما يتعلق الغرض منه بمحض الاعتقاد

النبي صلى الله عليه وآله وسلم مومنا ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم ومات على اسلامه كالاشعث بن قيس اسلم وارتد بعد وفات النبي
صلى الله عليه وآله وسلم فاسر في خلافة سيدنا امير المومنين الصديق الاكبر رضي الله عنه ثم اسلم ومات عليه كذا في الاستيعاب فعند جمهور
المحدثين على الاصح هو صحابي واليه يومي عبارة المخلي ابي وعند البعض من محققي اهل الحديث هو ليس بصحابي وهو الحق فان الردة تبطل
الاعمال بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطل بالردة فتلك الصحبة السابقة لا اعتداد لها كصحبة الكافر حال كفره وانما عده في
سير الصحابة صحابيا لكون روايته مقبولة كذا في فواتح الرحموت **قوله** او قبله الصحابي ان سيدنا امير المومنين علي رض في حال صباه وافتخاره
بذلك مشهور حيث قال **شعر** سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي ثم اعلم ان هذا التعميم يومي الى ان الملائكة والجن
صحبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم ليسوا باصحاب والظاهر من كلام البعض انهم صحابة **قوله** طال صحبته ام لا فان جمهور الاصوليين من
الحنفية ان طول الصحبة شرط في كونه صحابيا فانه المتبادر من الصحابي لكن الحق انه عن اصحاب العرف اتفاقا لانه ليس الا هنا واصحاب الحديث
عرفا ليس الا الملازم المتتبع المحب والاصح عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وفيه انه يخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله فان
حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجريرا اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله وسلم باربعين يوما مع انهما صحابيان بالاتفاق وقيل
الصحابي من اجتمع فيه طول الصحبة والرواية وهو بعيد لكنه عرفا **قوله** اشارة آه اعلم ان هذا موضوع للاشارة الى الموجود في الخارج المحسوس
والالفاظ والمعاني مع النقوش المطلقة لا وجود لها في الخارج واما النقوش المخصوصة المكتوبة بايدينا فحاضرة عنده في الخارج فلا يستقيم الحكم بانها عقائد
عليها فانه يستلزم ان لا يكون النقوش المخصوصة التي كتبها ايدي غير المص عقائد على ان العقائد ليست تلك النقوش بل العقائد معاني الالفاظ
التي دلت عليها تلك النقوش اللهم الا ان يقال انه من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال فالاشارة ههنا ليست على حقيقتها بل الاشارة
عقلية والمعاني حاصلة في الذهن على وجه اجمالي او بوجوهها او بكنهها وهو يكفي للاشارة العقلية وهذا اعم من ان يكون الخطبة الحاقية
او ابتدائية وقد ذكر الشيخ في حاشية على التهذيب فما قال الفاضل اللاهوري من ان الخطبة ان كانت الحاقية فالاشارة الى العقائد
المدونة والالفاظ الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة بعيد عن الصواب فان قلت ان الشارح قد حقق في رسالة
الزوراء ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست باعدام حقيقة فالالفاظ وان لم تجتمع في الوجود في الخارج لكنها موجودة في مجموع ازمنة
اجزائها فالاشارة الى الموجود الخارجي لا الموجود الذهني قلت لا بد للاشارة الحسية من الحضور في الخارج عند المشير حال الاشارة ولو
في الالفاظ مع وجودها في الخارج لا يكفي على ان الكلام ههنا فيما يفهمه العامة واهل اللغة وعندهم الاعدام اللاحقة الزمانية اعدام حقيقة
وهذا التحقيق قد غفل عنه بعض الحكماء فضلا عن العامة واهل اللغة **قوله** الى مقاصده آه اقحم لفظ المقاصد لان جميع ما في
الرسالة ليست عقائد **قوله** ما يتعلق آه المراد من كلمة ما القضية الحاصلة في الذهن ومعنى الكلام قضية يكون الغرض من حصول
تلك القضية في النفس وتحصيلها في الذهن نفس تلك القضية لا امر آخر فليس كما يتوهم من ظاهر العبارة ان الغرض شئ آخر
سوى الاعتقاد وهو الكيفية تتعلق غرضنا بهذا الشئ مع ان الغرض يكون ذلك الشئ لا امر آخر فافهم

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غيره مما هو من مباحث
الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى
شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية هم الاشاعرة

ما اورده الفاضل اللاهوري من ان الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد ويكون الغرض منه نفس الاعتقاد فان الحكمة ما عبارة عن الاحكام
والاعتقاديات منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد ولا يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد انتهى لا يبعد كل البعد لان
الغرض منه الفلاح والنجاة في الآخرة وهو متعلق في الاعتقاديات بنفس الاعتقاد فقط فيستقيم العبارة **قوله** من غير تعلق آه اي من غير
ان يتعلق الغرض بالعمل المكيف بكيفية مخصوصة من الاباحة والوجوب والكراهة والحرمة والندب بخلاف العمليات فان الغرض منها ليس
نفس الاعتقاد بها بل الغرض منها بعد اعتقادها العمل المتكيف بكيفيتها وانما زاد لفظ الكيفية ايماء الى ان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل
نفسه بل بكيفية العمل المخصوصة **قوله** مباحث الذات آه المراد من مباحث الذات اثبات الصفات لها من الوجوب والوحدة والصفات
السلبية والثبوتية والفعلية وليس المراد من مباحث الذات البحث عن نفس الذات المقدسة فانها لا يمكن ان تدرك كما هو حقها
ولذا منع صلى الله عليه وآله وسلم عن التفكر في ذاته تعالى والمراد من مباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها من كون علمه تعالى
عالما بالكليات والجزئيات وكون قدرته عامة وغيرهما **قوله** اصلية فان الفروع والاعمال تتفرع صحتها على هذه الاحكام الاصلية **قوله**
ويقابلها آه وقولنا الاجماع حجة والقياس حجة من مسائل الفروع فمعناه انه يجب العمل بمقتضاه فهو متعلق بكيفية العمل فتدبر **قوله** المتعلقة
بكيفية آه المراد بالتعلق بكيفية العمل ان تلك الاحكام نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها تذكر في الجواب
عن السوال عن الفعل بكيف هو **قوله** وتسمى شرائع فان الشريعة هي الطريقة المخصوصة الثابتة بوضع الهي سائق لذوي الالباب
باختيارهم المحمود الى الخيرات بالذات ويطلق عليها الشريعة باعتبار ورود خطاب الشارع بها والكراهة اياها او قبول التكليف وتبيين الشارع
فيها او باعتبار وضوحها وشهرتها كالمنزل الذي على الطريق النافذ فان الشريعة في الاصل مورد الشاربة وقيل فعيلة من شرعت
في هذا الامر اي دخلت او من شرعت الطريق اذا بينته او من شرع المنزل اذا كان على طريق نافذ كذا افاد البرجندي رح **قوله** وهم
الاشاعرة اعلم اولا ان المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار ان اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة وفي ديار
ما وراء النهر ان اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وثانيا انه لا اختلاف
بين الماتريدية والاشاعرة في اصول الاعتقاديات بحيث يفسق به احدهما الآخر او يكفر فنجاة احدهما توجب نجاة الآخر وانكار
الماتريدية مخالفة للاشاعرة في بعض المسائل كالتكوين فانه صفة حقيقية عند الماتريدية واضافية عند الاشاعرة وكالحسن والقبح
فانهما عقليان عند الماتريدية وشرعيان عند الاشاعرة وكعدم عزل الامام بالفسق فانه عند الماتريدية وعند الاشاعرة يعزل وكعدم
جواز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله فانه عند الماتريدية جائز عند الاشاعرة وكعدم ازدياد الايمان ونقصه فانه عند الماتريدية وعند الاشاعرة

علامة الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رح

وهو تلميذ ابي نصر تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة رح كذا نقل مولوي محمد حسن

التابعون فی الاصول للشیخ ابی الحسن الاشعری رحمه الله تعالی وهو منتسب الی الاشعر وهی قبیلة من الیمن کبیر
الی جده ابی موسی الاشعری فان قلت کیف حکم بان الفرقة الناجیة هم الاشاعرة وکل فرقة تزعم انها الناجیة
قلت سیاق الحدیث مشعر بانهم المتبعون لما یرویه النبی علیه السلام وعن اصحابه وذلک انما ینطبق علی الاشاعرة
فانهم یتمسکون فی عقائدهم بالاحادیث الصحیحة المرویة عنه صلی الله علیه وعلی صحابته ولا یتجاوزون عن ظواهرها الا

الاشاعرة تزداد ذلک اذ الرجوع الی کتب الکلام والاصول حاکم بان الاختلاف انما هی الکیفیات والاختلاف لفظی وثانیها ان الاشاعرة
جمع اشعری حذف یاء النسبة عند الازمان ثم جمع جمع التکسیر زیدت التاء عند سیبویه عوضا عن یاء النسبة وانما حذفت فیهما لکون التعویض
تقلیلا لفظا ومعنی فلا یجتمع شیء کاسم احدا لا مع تخفیف التاء اخت الیاء المشددة وبینهما مناسبة فلذا اختیرت للعوض کذا افاد
الشیخ الرضی **قوله** التابعون فی الاصول آه المراد بالتبعیة الموافقة فی اکثر الاصول المهمة فلا یرد ان هذه العقائد کما هی عقائد
الاشاعرة فهی عقائد السلف الصالح ومن التابعین الصحابة وهم غیر الاشاعرة فانهم الذین اتبعوا الشیخ ابا الحسن الاشعری وهو کان
بعدهم **قوله** قبیلة من الیمن کان ابو هاجین لذا شعر عظیم فی الراس کذا قیل **قوله** سیاق الحدیث وهو قوله الذین هم
علی ما انا علیه واصحابی **قوله** بانهم ای بان الفرقة الناجیة **قوله** المتعبدون لقیا تعبدا ای تنسک وهو الازم کذا فی الصراح
قوله لا یتجاوزون آه اعلم ان الکل متفقون علی ان العقل مقدم علی النقل ولیس ان المعتزلة حاکمون بدلالة العقل
مردون الالتفات الی النقل تاویله ولیس ان الاشاعرة لا یلتفتون الی دلالة العقل بل یعتمدون ظواهر الحدیث وان
خالفت العقل فان الاشاعرة اولوا الید والاستواء علی العرش ووجه الرب الی غیر ذلک بل مشرب الکل ان النقل اذا کان
مخالفا للعقل یحمل علی حکم العقل الا ان مخالفة النقل للعقل علی نحوین الاول ان یقوم دلیل قطعی عند العقل علی استحالة مضمون
النقل والثانی ان العقل لا یدرکه ویستبعده لیس عنده دلیل الیه علی امتناع مضمون النقل فالاشاعرة انما یتجاوزون عن ظواهر
النصوص فی الصورة الاولی لا فی الصورة الثانیة ولذا یثبتون ما جاء فی الاخبار من احوال الصراط والقبر وسائر احوال البرزخ ویؤولون
ما جاء فی النصوص من اثبات الجهة والجسمیة والمکان لیس لانه موجب للامکان وهو ینافی الوجوب لذاتی فنفذا التاویل بالضرورة
واما المعتزلة فانما یتجاوزون عن الظواهر بمجرد استبعاد العقل من غیر ضرورة ولذا انکروا عذاب القبر والصراط وسائر احوال البرزخ فلعلهم
انکار السحر الا انهم الا انهم صوروا الانسان علی جسم دقیق من الشعر اصدمن السیف لم یدرکوا ان قدرة الله تعالی لا تمتنع عنه فوضح الفرق اند فع
ما قیل انه لا فرق بین المعتزلة والاشاعرة فان العقل مقدم علی النقل اجماعا عند المخالفة وباب التاویل مفتوح عند الفریقین فتامل
والفاضل القرابادی بین الفرق بین المعتزلة والاشاعرة بان حسن الاشیاء وقبحه شرعی عندهم فکل ما امر به الشارع فهو حسن وکلما
نهی عنه فهو قبیح ولو انعکس الامر لانعکس الامر فلیس للعقل فیه مدخل فیتبعون الشارع بدون التفتیش فی اوامره ونواهیه
بخلاف المعتزلة فانهم قالوا بالحسن والقبح العقلیین للاشیاء فقد یؤولون ظاهر النص فقدیحا العقل والواجب اتباع لما فی نفس الامر
فیقولون لو کان الظاهر فی کل الامر حقا یلزم ما فی نفس الامر وهو مخالف لما یکون بمراد الظاهر او یوافق له فعینئذ فالمعتزلة یتعقل

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما يروى
عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد بن الطوسي
في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة
وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر
الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفونهم الا في مسائل قليلة اكثرها ما يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه

الطوع عن الشرع وفيه خدشة من وجوه افادها المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا اما اولا فبان الخلاف المعتبر بين الفرق هو الخلاف
في العقيدة فكم من خلاف في الحسن والقبح في كونهما عقليين او شرعيين انما هو في العمليات دون العقائد فلا يكون مسئلة الحسن والقبح مبنى الخلاف
واما ثانيا فبان الماتريدية من حزب الاشاعرة مع انهم قالوا بالحسن والقبح العقليين واما ثالثا فبان الاتباع لما في نفس الامر واجب على كل فرقة
والاتباع للشرع ليس الا لان الشرع كشف ما في نفس الامر فالتخصيص في ذلك للمعتزلة **قوله** لا يسترسلون الاسترسال گستاخ شدن
وتعديته بمع وان كان تعديه بالى بتضمين معنى المصاحبة والمعنى انهم لا يسترسلون مصاحبين مع عقولهم بحيث يتركون العمل بالنقل بمجرد استبعاد
مفسر **قوله** كالشيعة اه ههنا اختلاج فانه ان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة الذين هم عترة الرسول صلى الله عليه وآله لكونهم مجتهدين في الدين
لا لانهم نقلوه عن ناقد الدين فهو افتراء وان اراد ان الشيعة يتبعون الائمة لانهم نقلوا الدين وهم عدول الامة حتى اثبتوا العصمة لهم فالطعن
اما لعدم كون الائمة عدولا فهو تزلزل الايمان او لعدم صحة الاتباع بالائمة وان كانوا عدولا فهو ترجيح بلا مرجح فان معاشر الاشاعرة انما يتبعون
الاشعري والشافعي لانهما نقلا الدين عادلين فلا فرق فتدبر **قوله** ينبغي ان يكون آه ههنا بحثان الاول انه لم كان ينبغي ان يكون
الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة اي في اكثر الاصول فان مدار النجاة على الحقية والصدق فلو كان عشرة عقائد حقة مثلا
فمخالفة واحدة منها لم لا يجوز ان يكون موجبا للهلاك والنارية نعم يجب كون الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق فانهم على ما عليه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وسائر الفرق اهل الاهواء والبدع لكن اين هذا من ذاك والثاني ما اورده الفاضل القراباغي وتلخيصه ان مدار النجاة هو التوسط في المسلك
بين الافراط والتفريط فان خير الامور اوسطها لا الاختلاف في المسائل الكثيرة وهذا في الاشاعرة فانهم يقولون ان العبد كاسب لافعاله
لا مجبور محض كما عند الجبرية ولا قادر مطلق كما عند المعتزلة ويقولون ان رؤيته تعالى يتنزه عن الجهة والمكان والجسمية وليس انه
تعالى يجسم مع انه يرى كما عند المجسمة وليس ان الرؤية يمتنع كما عند المعتزلة وان احاط الكلام فلا يرتاب احد في توسط
مسلك الاشاعرة وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا من ان مدار النجاة هو الحقية
والمطابقة والتوسط لا يستلزم الصدق فتدبر **قوله** قلت الى آخره جواب بمنع الحصر المستفاد من قوله وما هي الا الشيعة
بعد تسليم ان الفرقة الناجية ينبغي ان تكون مخالفة لسائر الفرق في اكثر الاصول **قوله** وهي بالفروع اشبه فانه من
الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا عندنا ثم اعلم ان نصب الامام بعد انقراض زمان
النبوة اما غير واجب بل جائز كما ذهب اليه الخوارج وقال هشام الفوطي من الخوارج واتباعه انه يجب عند الامن دون الفتنة

بتلك الاشاعرة فان اصحابه مخالفة لاكثر اصول المذاهب لا يوافقهم فيها غيرهم كمسألة الكسب ورؤية
الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم
والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء
وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التي

وقال ابو بكر الاصم منهم انه يجب عند الفتنة دون الامن واما انه يجب نصبه على الله تعالى كما ذهب اليه الشيعة الامامية والاسماعيلية او علينا فاما
عقلا كما ذهب اليه الزيدية واكثر المعتزلة او سمعا كما هو عندنا او سمعا وعقلا كما هو عند بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين ولنا انه
لا وجوب على الله تعالى ولا حكم للعقل في ذلك فالوجوب علينا سمعا فان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية
وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي والتفصيل في الكبار في بحث الامامة **قوله** بذلك اي باستحقاق
النجاة بسبب المخالفة الكثيرة مع سائر الفرق **قوله** بل جوزوا آه قالوا المرئي الاعيان والاعراض قطعا فمتعلق الرؤية اما
الحدوث والامكان او الوجود او الرابع يشترك بينهما والحدوث هو الوجود بعد العدم والامكان هو عدم ضرورة الوجود والعدم لا مدخل للعدم
في كونه متعلق الرؤية بان يكون نفسها او جزءه فتعين الوجود فهو المتعلق الاول للرؤية وهو مشترك بين الصانع وغيره وليس شيء من خواص
الممكن شرطا او شيء من خواص الواجب مانعا فيصح ان يرى الواجب وسائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك وعدم رؤيتنا بعضها بناء على ان الله تعالى لم يخلق رؤيتها في العبد على طريق جري العادة ويجوز عندهم ايضا رؤية كل موجود
بكل عضو فانه يجوز ان يلطف الغذاء في الابدان بالرياضات او بعناية الحق تعالى بحيث يكون روح كل عضو من البدن كروح العصبتين
المجوفتين ومجمع النور فيرى به **قوله** رؤية اعمى الصين اي مع بقاء العمى اذ لا استبعاد فيه عند قدرته تعالى والصين بالكسر من
بلاد الترك كذا في الصراح والبقة البعوض والاندلس بلدة من البلاد المغربية **قوله** الى الله تعالى ابتداء لا كما يقول بعض الفلاسفة
من ان الله تعالى ابدع العقل الاول وبواسطته يوجد الممكنات ولا كما يقول المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله **قوله** وكون
الصفات آه اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الصفات عين ذاته تعالى ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفي الصفات وترتب
ثمرات الصفات على الذات وذهب المعتزلة الى انها غيرها كذا ذكره ابن حابته والمشهور عن المعتزلة انهم موافقون للفلاسفة
ومذهب اهل السنة والجماعة ان الصفات ليست عين الذات وتسمية مهما مفهوما وصدقا ضرورة ثبوت التغاير بين الصفة
والموصوف وليست غير الذات والمراد بالغير الغير الاصطلاحي وهو الذي يمكن انفصاله عن الشيء فصفاته تعالى لا تنفك
عن ذاته ازلا وابدا بخلاف صفات مخلوقاته تعالى ولا يذهب عليك ان الشيعة ايضا قالوا بزيادة الصفات على ذاته تعالى
وعدم العينية وعلى الزيادة على ما حمل عليه الاشاعرة فليس هذه المسألة مما يخالف فيها جميع اغيار الاشاعرة فتدبر
قوله والفرق بين الارادة والرضا فان الارادة صفة ذاتية تخصص احد طرفي الشيء المقدور من الفعل والترك بالوقوع
في وقت ما مع استواء نسبة القدرة الى جميع الممكنات وكل ما كان ويكون فهو بارادته تعالى فهو الفعال لما يريد قال

الثابتة واستمرار السلطة بوجوده او بما يجتمع مع المعلول فيلزم اجتماع العدم والوجود وهو محال فان قيل ان العدم يكون مما لا يجتمع مع الوجود قيل
فح يلزم تقدم العدم على وجود المعلول بالزمان لا بالذات فيلزم حدوث العالم بالدهر والزمان وهو خلاف مذهب الحكماء ويمكن ان
يقال ان العدم المتقدم هو العدم ومن نفسه وليس بنقيض الوجود من المعلول الا بالعرض لاجتماع المتقيضين انما في البحث من لانه لو تقدم
العدم على الوجود تقدما ذاتيا لزم كون العدم علة الوجود ومعلولا له والضرورة تشهد باستحالة العلاقة العلية بين المتنافيين المتقابلين فاعلم ان ما
قريب مما ذكرنا ما قال بعض الفضلاء على ما في تقديرهما قوله هو جوابه ومنها ان العدم المتقدم اما العدم السابق فهو ينافي الازلية او العدم
اللاحق فهو ينافي الابدية مع ان الحكماء صرحوا بازلية العقول وابديتها وفيه انه لا يكون العدم المتقدم العدم السابق كما ينافي الازلية لكان
التقدم السابق بالزمان ومع ذلك ليس بكلمة فيتقرر ومنها ما اورده الامام من انه لو كان العدم للمعلول في نفسه يلزم كونه ممتنعا لا ممكنا وهذا انقلاب
المستحيل وجوابه انه لو سلمنا ان المعلول في نفسه ليس لكنه لا نسلم ان ما للشيء في نفسه متقدم بالذات وما للشيء من غيره فلا يلزم تقدم بالذات العدم على
الوجود وان تمسك بما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان ارتفاع ما هو للشيء في نفسه يستلزم ارتفاع ذلك الشيء وارتفاعه يوجب ارتفاع
ماله من غيره فيتحقق علية الاول للثاني يدفع بان غاية ما لزم من بيانكم استلزام ما للشيء في نفسه لما له عن غيره لا العلية المطلوبة ويمكن ان يثبت العلية
بانه لا يمكن ان يتحقق ما للشيء من غيره الا ويكون ما للشيء في نفسه متحققا وقد يمكن ان يكون ما للشيء في نفسه متحققا بدون تحقق ما له الغير وهذا معنى
الاحتياج والتقدم الذاتي والعلية ومساوقة الترتب بالفاء كما بين الواحد والاثنين فعليك بالانصاف ووجه الفاضل الباغنوي كلام الشيخ بما حاصله
ان ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه مقتضى العدم حتى يمتنع لو انه اولى به لا استغنائه عن الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير ايجاد
وخلق وجعل كما في وجوده ولان علية العدم ليس بالتاثير والايجاد بل هي عبارة عن عدم التاثير في الوجود فالعدم اولى بالممكن لا بمعنى انها احق وكان يتفق
للتقدم الذاتي الا الاحقية وفيه ان كون العدم احق بالممكن لكونه غير محتاج الى تاثير لا يدركه العقل المتوسط والشيخ في الشفاء صرح بان وجود الممكن الذاتي
بل العقد جودته وكذا العدم الممكن ليست مرتبة على ان كون الشيء اولى بالشيء واحق به بواسطة عدم الاحتياج الى التاثير نوع آخر من التقدم فلا يحصر
التقدم في الخمسة وقد صرح به وفيه ما سياتي فانتظر وقد يوجه كلام الشيخ بان الوجود زائد على الماهيات الممكنة على ما تقرر في الالهي فهو من العوارض
والعارض يكون متاخرا عن مرتبة نفس المعروض من حيث هي هي لكل من وجود وغيره اذ الاخذ العقل نفس ذاته مع قطع النظر عن العلة يجده مسلوبة
الوجود وسلبا بسيطا لا عدوليا فانه ليس من العوارض فهذا السلب هو العدم فالماهية معدومة بحسب في ذاتها ولا تقبل الوجود الا بعد كونها معدومة في
مرتبة ذاتها ونهاية خصوص التقبلية وهو حدوث الذاتي وهو المطلوب واللازم من تحقق السلب بالنظر الى ذواتها امتناعها كما فهم الامام لانه ليس ذلك
باقتضاء منها بل بنفس الماهية مع الايجاد الايراد الذي اورده الشيخ تبعا للامام وقد مر تقريره فيه لان غرض الشيخ ليس انه معدوم في نفسه بمعنى
انه متصف بالعدم على طريق السلب العدولي بل غرضه انه مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما فان قلت هذا النحو من التقدم العدم على الوجود ان
هو التقدم الذاتي بالمعنى المشهور وهو تقدم العلة على المعلول فانه لم يثبت بهذا البيان علية العدم للوجود فيكون التقدم بمعنى آخر فيبطل حصر التقدم
في الخمسة المشهورة فان هذا القسم من التقدم الذاتي مطلقا قلت لا مضايقة في بطلان الحصر فانه ليس عقليا كما قالوا في تقدم المعروض على
العارض انه خارج عن الاقسام المشهورة ولا يبعد ان يقال ان المتكلمين لا ينكرون تحقق هذا السلب بهذا التقدم وانما ينكرون تقدم العدم

سلمه الفاضل الامام الشيخ
يوسف الكرجي ١٢ منه
سلمه

سلمه الفاضل الباغنوي
ميرزا جان الشيرازي
١٢ منه سلمه

العدم على الوجود تقدما بالذات وهو لم يثبت فكان النزاع ح لفظيا فتأمل والتفصيل في موضع آخر وقد اشار الى ما ذكرنا هذه الشارح المحقق المدقق الزاهد في الحواشي
القديمة من قبل الفلاسفة بتوجيه اشار اليه ههنا بقوله يعني ان كونه مسبوقا آه وتقريره ان الفاعل مقدم على المعلول تقدما ذاتيا ضرورة
فليس وجود المعلول في مرتبة الفاعل بل عدمه فيكون عدم المعلول متقدما على وجوده تقدما ذاتيا واعترض الشارح ههناك في مبحث
الماهية وغيره بان الماهية من حيث هي هي ليست آ او ليست ليس آ فالجسم في الخارج ابيض لتحقق البياض فيه وهو في مرتبة وجوده
السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب
مرتبة من المراتب ثم لا يذهب عليك ان نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط لا السلب العدولي كما في القبسات فلو اريد
بالنقيضين النقيضين اللذين يكونان في القضيتين اي الموجبة والسالبة البسيطة فارتفاعهما عن المرتبة ايضا ممتنع الا ترى انه اذا لم يكن
الجسم ابيض ولم يكن الماهية آ تحقق سلب الابيض عن الجسم وسلب آ عن الماهية سلبا بسيطا قطعا والشارح ايضا لم يرد بهذا المعنى من
النقيضين كما يظهر من مطالعة كلامه ههناك حيث قال فالموجبات باسرها كاذبة والسوالب باسرها صادقة نعم ان اراد بالنقيضين النقيضين
اللذين يكونان في المفردات اي على طريق السلب العدولي فارتفاعهما عن المرتبة متحقق كما قال الشارح اي الموجب فان جميع المحمولات الايجابية
والسلبية مسلوبة عن مرتبة الماهية ولكن هذا الارتفاع لا ينفع الشارح ههنا فان الكلام في السلب البسيط اذ المقصود ان عدم المعلول عدما
بسيطا يكون في مرتبة الفاعل قبل وجود المعلول لا العدولي ه اعتراض الشارح قدس سره **قوله** فلا يتحقق العلة التامة آه اعلم انه لما ورد الاعتراض
على بساطة العلة التامة بانه لا بد من امكان المعلول فيلزم تركبها فقد اجيب عنه بوجوه منها ان امكان المعلول معتبر في جانب المعلول فان
الشيء ما لم يكن ممكنا لم يطلب له علة فلا يعتبر الامكان في جانب العلة فلم يمنع بساطة العلة وفيه ان المادية والصورية معتبرتان في جانب
المعلول مع انهما جزآن للعلة التامة فما المانع من ان يكون الامكان مع اعتباره في جانب المعلول معتبرا في جانب العلة ومنها ان الامكان
امر سلبي انتزاعي عبارة عن سلب ضرورة التقرر واللاتقرر او عن سلب ضرورة الوجود واللاوجود فلا يصلح لان يكون علة للممكن فان
الانتزاعي لا تحصل له قبل الانتزاع عن منشاه واما بعد الانتزاع فهو متاخر عن المنشا فكيف يكون علة له وان جعل الامكان علة باعتبار
المنشا فمنشاه هو نفس ماهية الممكن ولا يجوز ان يكون نفس ماهية علة له لان علة الشيء لا تكون متحدة به وان قيل ان نفس الممكن من حيث
الاتحاد مع الامكان علة لنفسه مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالمتقدم معلول والمتاخر علة وهو افحش ولا يجوز ايضا ان يكون الامكان علة
لوجود الممكن فانه على راي القائل بالجعل البسيط لا يتصور اعتبار الوجود في المعلول واما على راي الجعل المؤلف فالامكان كيفية النسبة وهي امر اعتباري
انتزاعي ومنشاه ومصداقه في الخارج ليس الا نفس الماهية فهو بحسب مفهومه لا يصلح للعلية واما مصداقه اي نفس الماهية فهو قابل للوجود والقابل
لا يكون فاعلا وما اشتهر من ان الشيء امكن فوجد فلا يقتضي علية الامكان للوجود بل انما يستدعي تقدم الامكان على الوجود وهذا التقدم من اخر
التقدمات الخمس المشهورة كما في تقدم العدم على الوجود على ما قال السيد الباقر في القبسات ان من انواع السبق ما هو بحسب اختلاف
النسبة الترتيبية الى مبدأ الامر المفروض مثل سبق محمد ... هذا الانواع ... هو التقدم بالرتبة ... منها +

وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله كان بفضله الله تعالى بعد ان لم يكن اي بعد العدم بعدية زمانية كما هو رأي المتكلمين فان المعنى والاول

ما السبق فيه بحسب اختلاف السابق والمسبوق في المعنى الذي فيه التقدم والتأخر بالزيادة والنقصان والارجحية والمرجوحية وهو ايضا ليس الا

نوعا واحدا وهو التقدم بالشرف ومنها ما القبلية فيه بحسب الانفكاك والانفراد بين القبل والبعد في ظرف الوجود وعدم الحصول وتخلف البعد عن القبل في

ذلك الظرف بحسب متن الواقع لا بحسب خصوص مرتبة العلية وما كانت شيء من انحاء ذلك الامر وذلك نوعان مختلفان هما التقدم الزماني والتقدم السرمدي

وهذه الانواع الاربعة ليست باعتبار العلاقة الذاتية بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد اصلا ومنها ما بحسب العلاقة الذاتية الارتباطية بينهما بالوجهين

المذكورين وانما التقدم والتأخر فيه بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود ولكن لا في متن الواقع بل في خصوص المرتبة العقلية واعني بها مرتبة ذات

المتقدم ومرتبة ذات المتأخر وليس هو الا التقدم الذاتي وذلك انواع ثلثة التقدم بالطبع والتقدم بالماهية والتقدم بالعلية انتهى ملخصا ومنها

ما اجاب به الشارح في الحواشي القديمة على شرح التجريد بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده ونفس الاحتياج ما هو سابق عليه كالامكان

والاعتبارات اللازمة الخارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغة عنها عند هذا النظر ولا يذهب عليك ان عدم الممكن لو تقدم على الوجود

تقدما زمانيا فلا يمكن جعله كحال الامكان ونحوه فكما ان الامكان لا يقدح في تحقق العلة التامة البسيطة كذلك العدم ايضا لا يقدح فعليك الاعتبار قوله وهو

خلاف مذهبهم وصرائحهم فانهم صرحوا ان الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وهو بسيط ذهنا وخارجا من الامور العينية والامور الذهنية من جميع الوجوه

هذا ينبغي ان القائلين ببساطة العلة انما يحكمون ببساطتها عن الامور الخارجية فقط لا الذهنية ايضا والعدم على تقدير كونه علة انما هو من الامور

الذهنية لا العينية فلا يخل اعتباره مع العلة ببساطتها اصلا قوله اي وجد آه ايماء الى ان الكون في قوله تعالى تامة لا ناقصة قوله بعدية

زمانية لعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين تستلزم الزمان فانه عبارة عن كون المتقدم في زمان والمتأخر في زمان فورد عليهم ايرادات الاول ان

تقدم امس على اليوم ليس بالعلية والطبع لعدم الاحتياج ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فيكون بالزمان فيلزم على رأيهم ان يكون للزمان زمان والثاني

ان العالم لما كان حادثا فصار الزمان ايضا حادثا اي موجودا بعد العدم بعدية زمانية لكونه من العالم فيكون عدم الزمان في زمان قبل حدوثه فيلزم وجود

الزمان قبل حدوثه وهذا خلف الثالث ان وجود العالم لما صار بعد عدمه بعدية زمانية فصار عدمه في زمان قبل حدوثه والزمان من العالم فصار وجود

العالم قبل حدوثه وهذا خلف اجابوا عن هذه الايرادات الثلث بوجه من جملتها ان الزمان عند قدماء المتكلمين امر موهوم محض لتقدرية التجددات او ليس بموجود

في الخارج من العالم فيعرف بالقدم الحدوث على ما في شرح المقاصد وفيما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا من ان هذا

انما يتم لو كان الزمان موهوما محضا كانياب الاغوال والا فان كان انتزاعيا من الموجودات الخارجية فلا ينقل الكلام في منشأ انتزاعه الا ان

يقال ان منشأ النير القار لا يكون الا غير قار كما يشهد به التخيل الصحيح فلا فائدة في نقل الكلام الى المنشأ فتدبر وثانيهما انهم ارادوا بالبعدية الزمانية

معنى آخر وهو بعدية لا يجامع معها القبل البعد وهو المراد هنا فبعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض بعدية وجود الزمان عن عدمه بعدية وجود العالم

عن عدمه بعدية زمانية بهذا المعنى مسلا فيرد فان قلت ان تأخر المعلول عن علته المعدة بعدية زمانية بهذا المعنى المراد مع ان بعدية المعلول عن

المعدة بعدية ذاتية قلت لا منافاة بينهما فانه يجوز ان يكون لشيء واحد سبقان ذاتي وزماني باعتبارين قوله كما هو المتبادر اي من لفظ بعد فان

لفظ البعد موضوع للتقدم الزمانية لغة وعرفا والتبادر علامة الحقيقة فالمتبادر هو المعنى الحقيقي فلا يرد ان لفظ البعد اذا وضع لعدة العدمية

واضواتها والعنصريات بموادها ومطلق الصور الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل
بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن
افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين تاريخ نسخه
قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال
مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل هو افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى فهو نقل الحدوث الزماني

وعرض ومن الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة حد واحد او حدود بالمقدار احاطة تامة وبهذا القدر يكفي ههنا والمقام يأبى عن التفصيل **قوله** واضواتها
لا بحسب الحركات الشخصية والاوضاع الشخصية فانها حادثة قطعا فان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع الجزئية التابعة
للحركة واما مطلق الحركة والوضع فقديم عندهم ايضا فان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا كذا قالوا
قوله والعنصريات اي العناصر الاربع والانواع التي تتركب منها كما هو الظاهر وعلى هذا فالمراد بالاجسام الفلكية الافلاك وما فيها وهو بعيد وفهم
من كلام المحشي من التخصيص بالعناصر فلا وجه له وح فالمراد بالانواع فيما سيأتي الاعم فتذكر **قوله** بموادها الاولى ان يقول بمادتها فان
مادة العناصر عندهم واحدة بالشخص بخلاف مواد الافلاك فان مادة كل فلك عندهم مغايرة لمادة فلك آخر **قوله** لا اشخاصها فان
اشخاص الصورة الجسمية تنعدم بطريان الانفصال اما الهيولى ومطلق الصورة الجسمية فباقية لورود واحدة بعد واحدة **قوله** فقيل
بجنسها يعني ان جنس الصور النوعية قديم بمعنى ان عنصرا من العناصر ومركبا من المركبات موجود في كل آن واما ان في كل آن كل عنصر من العناصر
وكل مركب من المركبات فلا ثم يحتاج لفظ الجنس فان الصور النوعية فصول في مرتبة لا بشرط شيء والفصول عندهم بسائط لما تحقق
لتبهم فلا جنس لها وما قال الفاضل اللاهوري[1] من ان مطلق الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها انواع متخالفة الماهية هي صور العناصر
والمواليد الثلث فلا يساعده مقالاتهم فلا بد من التصرف في لفظ الجنس بان يراد منه الاعم المشترك بين الكثيرين المختلفين فقال
خبر وما قال الخ ١٢ منه
قوله لا يجب ان تكون قديمة الا ترى الى حدوث انقلاب العناصر بعضها الى البعض وقد قيل ان النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة فلك
القمر **قوله** والظاهر من كلامهم آه فيلزم ان لا يخلو زمان من شخص من كل نوع اذ لا رجحان لاحد الانواع على الآخر بان يكون احد منها قديما
دون الآخر ويؤيده ما في الشفاء من ان العناية الازلية متوجهة الى حفظ الانواع فيكون كل نوع ح قديما **قوله** [illegible]
ما بعينه فتذكر **قوله** قد نسخ آه نسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته كله بمعنى والتاريخ تعريف الوقت وارخت الكتاب بيوم كذا وورخته بمعنى كذا في
الصحاح **قوله** فقال مصنف ذلك الكتاب آه اورد عليه [illegible] ما قال المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرأيين من ان افلاطون
الهية قائل بالحدوث الذاتي [illegible] افلاطون [illegible] الذي يعرف بفرفوريوس فان كثيرا من القدماء كانوا يلقبونه بافلاطون
والحكيم ارسطاطاليس [illegible] من التحقير [illegible] مضطرب فلا اعتماد على ما قال
المعلم الثاني فلا تغير [illegible] في الفلسفة والمشاركة لا توجب التحقير فانها جارية للتعظيم ايضا كما تقرر
في غير هذا الفن **قوله** فلا يمكن آه لانه لو حمل على الحدوث الذاتي فيكون المعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم قدما ذاتيا الا رجلا
واحدا فانه قال بالحدوث الذاتي فيلزم ان يكون جميع الحكماء سوى افلاطون منكرين للصانع نعوذ بالله كما ترى فالمعنى ان الفلاسفة كلهم اتفقوا

قوله فقال مصنف ذلك الكتاب آه وكانه [illegible] اراده من هذا الرجل افلاطون نقل عنه الحدوث الزماني [illegible]

[1] هو الفاضل اللاهوري عبد الحكيم [illegible] منه

عنه مما خالف ما اشتهر من قوله بقدم النفوس من الانشاء وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيهما

اتفقوا على قدم العالم قدما زمانيا الا رجلا واحدا فانه قائل بالحدوث الزماني وهو المطلوب **قوله** عنه اي عن افلاطون **قوله** تخالف لما
اشتهر آه اعلم انه قال الشارح الجديد للتجريد ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس الناطقة حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون
ومن قبله الى انها قديمة انتهى وقال في موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ذهبوا الى ان المكان بعد مجرد عن المادة
ويجب ان يكون جوهرا قائما بذاته تتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل
الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وهكذا في كثير من الكتب الكلامية والكتب الحكمية للمتاخرين واما الشيخ الرئيس فقد يعلم من
تحريره ان افلاطون ما كان قائلا بالبعد المجرد بل كان ينفيه وهو اعلى وارفع فلقوله الاعتبار ع فان القول ما قالت حذام + قال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات حكى الشيخ عن افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة
لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وتشكل متحدد ليس الا لانفعال عرض
له من الخارج لا لنفس طبيعته ولن ينفصل الصورة الا لمادة فهما تكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال انتهى وقال السيد الباقر في القبسات البعد المفطور المكاني
المجرد وقد ابطله افلاطون بالبراهين والشريك الرئيس قد نقل عنه ذلك في الشفاء وشارحا الاشارات امام المشككين وخاتم المحققين نقلا عنه ثم نسب فريق
من هؤلاء المتفلسفين اثباته اليه وكذلك الاستعداد الزماني المجرد عن المادة وقدم النفس على البدن في الوجود الى غير ذلك من المذاهب الباطلة انتهى **قوله**
ونقل عن جالينوس آه قال الخلخالي ان هذا النقل يخالف ما نقل في الكتاب المذكور من ارسطو انه قال ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم
وفيه انه لا تخالف فان المنقول في الكتاب المذكور اتفاق الفلاسفة وجالينوس لم يعد من الفلاسفة فافهم **قوله** ولذلك لم يعد آه افاد الهمداني الى
المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيضه علينا انه لم يعد من الفلاسفة لانه كان ينكر الحدوث الذاتي للعالم وحاجته الى الصانع فعلى هذا لا يناسب
نقل توقفه فيهما انتهى وروي انه لما اراد سلطان زمان جالينوس ان يلقبه بالفيلسوف طعن اقرانه بانه توقف في مسئلة النفس فكيف يكون
فيلسوفا **قوله** لتوقفه آه فان التوقف جهل عظيم والفيلسوف من يعلم احوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فلا بد من
الجزم باحد الجانبين نفيا او اثباتا واما قال الفاضل اللاهوري من ان الحكمة باحث عن اعيان الموجودات ففيه انه يخرج على هذا كثير من
العلوم عن الحكمة كالحساب من امور العامة الباحث عن الموجودات الذهنية وللاعذار مجال وسيع لكن الحق بلا تكلف ان الحكمة تبحث
عن احوال مطلق الموجودات النفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن وعلى هذا فالمنطق ايضا داخل في الحكمة ومن اقسامها من الحكمة
النظرية على ما صرح به الشيخ في الشفاء والمقام يابى عن التفصيل **قوله** فيما هو آه وهو ان العالم حادث او قديم وليس المراد مما هو من
اصول الحكمة قدم العالم حتى يرد ان قدم العالم لما كان من اصول الحكمة وكان التوقف فيه موجبا لعدم العد من الفلاسفة فصريح
مخالفته يكون موجبا له بالطريق الاولى فينبغي ان لا يعد افلاطون من الفلاسفة مع انه امام الفلاسفة ولا حاجة الى ان يجاب عن هذا
الايراد بما قيل من ان افلاطون لم يعد من الفلاسفة لان القول بقدم النفوس والبعد منقول عنه واما نقل الحدوث عنه فيحتمل التوفيق بحمله على
الحدوث الذاتي فان المتقدم النفوس والبعد الى افلاطون مما رده المحققون كما مر من شرح الاشارات والقبسات فتذكره +

في وجود ممكن ما حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان
الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه بسبب حدوث امر آخر فلزم وجود الممكن بدون تمام علته التامة والثاني لا يكون الا بسبب حدوث امر آخر
فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل ونحن نجيبه بانه يحصل لا محالة الشيء على تفاصيل ثمة مستقبلة الى لا آخر حتى يلزم التسلسل المستحيل عندهم من ان شرط استحالته عندهم [illegible]

الامر الاعتباري بمجرده يقتضي وجوده فلا يحتاج الى حدوث امر آخر والتفصيل لا يخلو عن ذلك فيه ما اورده الفاضل اللاهوري من ان الامر الاعتباري
لا يكون اختراعيا محضا بل انتزاعيا وفرعيا فلا بد له من منشأ الانتزاع فيجري الكلام فيه فاعتبر ثم نقض عليك ان الحكماء استدلوا
على القدم الشخصي بوجوه منها ان الواجب تعالى اما علة كافية لشيء من الممكنات او لا على الثاني يلزم ان لا يوجد ممكن اصلا فان الممكن
متساوي النسبة الى الوجود والعدم ما لم يجب وجوده ولا يجب وجوده ما لم يكن الواجب مفيد الوجوب واحد من الممكنات فان الشيء ما لم يجب
لم يوجد شيئا وان قيل ان الموجب لكل ممكن ممكن قبله وهكذا فليس ح دخل للواجب قلت ح لا وجوب فان الوجوب عبارة عن امتناع
جميع انحاء العدم وليس جميع انحاء العدم ح ممتنعة فانه يجوز ان يرتفع جميع السلسلة بخلاف ما اذا دخل الواجب ويجب شيئا فانه
ح يمتنع جميع انحاء العدم وعلى الاول فذلك الشيء اما كلي او جزئي على الاول فاما ان يوجد في جميع الافراد فيلزم وجود الامور الغير المتناهية
او في بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني فيلزم القدم الشخصي ويجيء ههنا جوابا فان هذا الدليل ليس بما قطعيا فعليك بمطالعة الكبار
قوله في وجود ممكن ما آه اما ان يكون المراد بالوجود الوجود الازلي فلا يلائم الشق الاول اما ان اراد به الوجود الازلي او الوجود الاعم
الشامل للازلي واللايزالي من حيث العموم والشمول فلا يلائم الشق الثاني فالمراد بالوجود مطلق الوجود من حيث هو هو مع عزل اللحاظ
عن الازلي واللايزالي فتبصر **قوله** وانت خبير آه هذا يحتمل وجهين الاول انه منع من المتكلمين وتوضيحه ان العلة التامة لو لم تكن في الازل
ويكون حدوث الممكن بسبب حدوث امر آخر فقلتم انه يلزم التسلسل وهو مح فان اردتم به انه يلزم التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود
فلا نم الملازمة لجواز ان يكون العلل الحادثة التي هي وسائط في حدوث الممكن كلها متعاقبة بان يكون السابق علة معدة لوجود
اللاحق فليس اجتماع تلك العلل في الوجود وان اردتم به انه يلزم التسلسل [illegible] فاعم من ان يكون تلك الامور مجتمعة في الوجود ام لا
فالملازمة مسلمة لكن بطلان التسلسل اللازم ممنوع فان التسلسل في الامور المتعاقبة جائز عندكم فان من شرائط استحالة
التسلسل عند الحكماء الاجتماع في الوجود فانت خبير بان هذا المنع انما يرد لو كان ذلك الدليل تحقيقيا واما اذا كان الزاميا فلا يمكن للمتكلمين التفوه
بهذا المنع فان المتكلمين يحيلون التسلسل مطلقا فتدبر والثاني ان هذا منع لتمام التقريب وتقريره انا اخترنا ان العلة التامة ليست في الازل
وحدوث الممكن بسبب حدوث الامر الآخر وتلك الحوادث يجوز ان تكون متعاقبة كل منها علة معدة للآخر فلا يلزم التسلسل الا في المتعاقبات
وهو ليس بمستحيل عند الحكماء فلا يثبت من هذا الدليل ما هو المدعى على راي الش وفهمه وهو القدم الشخصي وانت خبير بان هذا المنع
انما يرد لو حمل الاستدلال على القدم الشخصي واما اذا حمل على مطلق القدم كما هو الظاهر فالتقريب تام احتمال ان يكون هذا الكلام تصويرا او بيانا
للواقع لا دخلا على الدليل فيما يا باه قوله فيما بعد واما دعوى ان آه وقوله وكذا دعوى آه فحوى الكلام ينادي باعلى نداء على ان يكون هذا
الكلام دخلا على الدليل وان اختلج في صدرك ان هذا الدخل صحيح عند الش فلم لم يجب ههنا من وجوه الاجوبة الآتية فيصرح بان هذا

اول باختيار الشق الاول من الترديد وهو ان جميع ما لا بد منه فی وجود ممکن ما حاصل فی الازل ومنع لزوم کون ممکن ما ازليا لجواز ان يکون وجود الممکن فی الازل محالا وانما الممکن هو وجوده فيما

المعلقة سواء کانت متلبسة بصورة شخصية او بصورة نوعية والمتبقى فی الجواب على التقرير المشهور وان خلو المادة عن مطلق الصورة محال فافهم ولو لا مخافة التطويل لفصلت اتم تفصيل هذا القدر فی هذا المقام يکفی لطالب المرام **قوله** لعل اختيار الشق الاول آه محصله انه اختر ان العلة التامة لمطلق الوجود ممکن بما حاصل فی الازل ولا يلزم منه وجود ذلک الممکن فی الازل حتى يلزم قدم ذلک الممکن فمطلق وجوده ممکن فی الازل ووجوده الازلی ممتنع لقصور ذاته وسفالة رتبته ونقصان غريزته عن قبول الوجود الازلی والممتنع ما هو ممتنع لا يمکن يؤثر فيه العلة وليس هذا النقصان فی طبيعة العلة وتاثيرها لکونها تامة الفيض بل النقصان فی جوهر المعلول ولا يلزم من امکان مطلق وجوده امکان الوجود المقيد ای الوجود الازلی کما انه لا يلزم من امتناع المقيد امتناع المطلق الا ترى ان الزمان عندهم ممکن مع ان وجوده بعد العدم اعنی الوجود الذی قبله او بعده عدم ممتنع وبالجملة ان امکان ذلک الممکن ازلی والا لزم الانقلاب لا يلزم منه امکان ازليته ذلک الممکن وهذا بناء على ان امکان الازلية وازلية الامکان ليسا متلازمين الا ترى ان جزءا من الحرکة والزمان امکانا ما هما فی الازل والا لزم الانقلاب لا يتصور ازليتهما فتحقق ازلية الامکان دون امکان الازلية ويرد عليها امور الاول ان امکان الازلية وازلية الامکان متلازمان قال شارح المواقف ان امکان الشیء اذا کان مستمرا فی الازل لم يکن هو فی حد ذاته مانعا من قبول الوجود فی شیء من اجزاء الازل فيکون عدم منعه من الوجود مستمرا فی جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته من حيث هی هی لم يمنع من اتصافه بالوجود فی شیء من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به فی کل جزء منها وجواز اتصافه به فی کل جزء من اجزاء الازل هو امکان اتصافه بالوجود المستمر فی جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامکان مستلزم لامکان الازلية ومستلزم امکان الازلية لازلية الامکان امر واضح فثبت التلازم وفيه ما قال الشيخ فی بعض رسائله من ان تقرير الاستدلال من الاتصاف بالوجود فی شیء منها ان اراد انه لا يمتنع فی جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فی الجملة بان يکون قوله فی شیء منها متعلقا بعدم المنع فيکون معناه انه لا يمنع فی شیء من اجزاء الازل فهو بعينه ازلية الامکان لا يلزم منه عدم منعه عن الوجود الازلی وهو امکان الازلية وان اراد انه فی ذاته لا يمنع عن الوجود فی شیء من اجزاء الازل بان يکون قوله فی شیء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امکان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب وهذا القدر يکفی ههنا وان شئت تفصيل المرام فی هذا البحث فارجع الى حاشية للمولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا والثانی ان العلة التامة لما کانت مستمرة فی الازل والمعلول معدوم فی وقت ای الازل موجود فی وقت آخر ای اللايزال فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه ان المرجح هو امکان حصول ذلک المعلول فی اللايزال وامتناع حصوله فی الازل فالعلة التامة القديمة انما تستوجب قدم المعلول لو کان امکان ازليته متحققا لا مطلقا والثالث ما اورده الفاضل القرابا غی من انه ان منع کون امکان وجوده الازلی فی الازل محالا يمنع کون امکان وجوده اللايزالی فی الازل على ما بينوا من ان امکان الحادث فی الازل والا يلزم الانقلاب فللمستدل ان يحول الکلام فی مطلق الوجود اللايزالی فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود فی الازل وامکانه ايضا متحقق فی الازل يجب ان يتحقق ذلک الممکن فی الازل فيلزم قدم الحادث لانه لزم تخلف فيه ترجيح الوجود منها لانه لو تحقق جميع ما لا بد منه فی الوجود اللايزالی فی الازل فيلزم کون الحادث موجودا فی الازل بالوجود

ولنت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في تحقق
وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده والثاني بالاختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل

بالوجود اللايزالي فهو غير محال بل هو واقع الا ترى ان الموجود يوم الجمعة متصف يوم الاربعاء بانه موجود يوم الجمعة والمحال انما يلزم لو كان
الحادث موجودا في الازل بالوجود الازلي وهو غير لازم وفيه ان الحادث ليس متصفا في الازل بالوجود اصلا فضلا عن الوجود اللايزالي
كيف ولو كان الحادث موجودا في الازل بالوجود اللايزالي لزم كون شيء واحد ازليا وغير ازلي وهو محال وما ذكرتم من الشاهد فهو من قبيل
الغفلة فان الموجود يوم الجمعة لا يتصف يوم الاربعاء بالوجود اصلا فضلا عن ان يتصف يوم الاربعاء بوجود يوم الجمعة نعم يصدق عليه يوم
الاربعاء انه موجود يوم الجمعة وليس هذا الصدق هو الاتصاف ومنها انه وان فرض ان امكان الوجود اللايزالي في الازل لكنه لا يستلزم
قدم الحادث لم لا يجوز ان يتعلق ارادة الفاعل بوجوده فيما لا يزال فلا يوجد فيما لا يزال حسب تعلق الارادة ولا يلزم التخلف
فان الحادث يوجد على حسب اقتضاء العلة بل انما يلزم التخلف لو وجد الحادث في الازل كذا في حاشية بعض الافاضل وفيه انه راجع الى الوجه الثاني
من الجواب كما سياتي فلا يفضي الى تعدد الاجوبة ومنها انا سلمنا ان جميع ما لا بد منه متحقق في الازل امكانه ايضا متحقق في الازل لكنه لا يلزم
قدم الحادث قولكم والا لزم التخلف قلنا ان التخلف المحال هو ان يمتنع المعلول بنفس طبائعه وجودا او يتخلف عن العلة التامة وههنا ليس
كذلك فان الحادث بنفس طبائعه يابى عن قبول الوجود في الازل فانما يجب وجوده فيما لا يزال لا في الازل ومنها ما اورده الفاضل الجاجرمي
من ان تحقق الامكان في الازل لا ينفع ما لم يجز تحقق وجود الممكن في الازل والمجيب انما منع جواز وجوده في الازل لا تحقق صفة
الامكان فيه وفيه ان جواز وجوده في الازل ان كان من جملة ما لا بد منه فلا بد من وجوده في الازل ولا سبيل الى المنع فان المفروض
ان جميع ما لا بد منه موجود في الازل وان لم يكن منها فوجب ان يتحقق الممكن في الازل لوجود جملة ما لا بد منه في الازل ولو لم يتحقق
ذلك الممكن بانتفاء ذلك الجواز في الازل فان هو الا التخلف عن العلة التامة وهو محال فلا سبيل الى الخلاص الا بتجويز التخلف على
الطريق الذي بناه الفاضل المحشي قوله وانت تعلم انه آه رد للجواب توضيحه انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده في الازل
فمطلق وجوده ان لم يكن موقوفا على امكان الازلية بل بصحيح الايجاد به ودون امكان الازلية فاي وجه للانتظار مع تحقق العلة التامة فيلزم قدمه
وان كان موقوفا على امكان الازلية فكونه غير ممكن في وجوده الازلي في الازل خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة لمطلق وجوده ليس علة
تامة له لان امكان الازلية مما لا بد منه في مطلق وجوده ح لا يقال ان العلة التامة وان كانت لمطلق وجوده لكنه باعتبار تحققه في ضمن
الوجود اللايزالي لانا نقول ان ما يكفي تلك العلة التامة في الوجود اللايزالي فيجب تحققه في الازل وهو محال او يتوقف الوجود اللايزالي
على شيء آخر من اللايزال او غيره فهو خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة له لا يكون ح علة تامة له ومن ههنا تبين لك ان
قوله فكونه غير ممكن فيه خلاف المفروض معناه ان كونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلاف المفروض وقوله لان الامكان مما لا بد منه
في وجوده معناه ان امكان الازلية مما لا بد منه في وجوده ح فاندفع ما قال الفاضل اللاهوري وتبعه الفاضل الجاجرمي رح بان حاصل
هذا الرد وانما على قول الشارح فكونه غير ممكن آه من ان المجيب لم يقل بانه غير ممكن في الازل بل قال انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز

ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمم العلة وجوده او لا وعلى الاول لزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردنا

بالوجود الازلي يتحقق المعلول في الازل لان معلول العلة المختارة تابع لنحو ارادته مع ان الارادة لم تتعلق بوجوده الازلي بل تعلقت الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال فهذا التعلق الازلي بالوجود فيما لا يزال كاف في وجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الممكن ولا وجود المعلول بدون تمام العلة ولا الحاجة الى شيء آخر حتى يلزم التسلسل والفرق بين الجوابين ان الوجه الاول اختيار العلة الموجبة واختيار الشق الاول والوجه الثاني اختيار العلة المختارة واختيار الشق الثاني بتوجيه الترتيب بين الجوابين على ما قيل على ما قال الفاضل القرا باغي من ان محصل الوجه الثاني اختيار شق العلة المستدل بكلا احتماليه فكان الوجه ان يختار شيئا من شقي الترديد الثاني فيمتنع ما الزم ما الزمه او بطلانه ففيه اما اولا فبان هذا الوجه انما هو اذا كان المجيب يختار العلة الموجبة كما هو مذهب المستدل واما اذا اختار المجيب العلة المختارة ويمنع لزوم ما الزم المستدل على الشق الثاني فلا ضير ان قيل ان هذا الجواب بانكار العلة المرادة للمستدل هي العلة الموجبة والكلام كان عليها قلت لا حرج فتامل واما ثانيا فبان هذا الجواب بالحقيقة باختيار الاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوث الممكن من غير حدوث امر آخر ومنع ما الزمه المستدل وهو وجود الممكن بدون تمام العلة فتفكر **قوله** ولا يرد عليه الخ حاصل الايراد ان تعلق الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال اما ان يكون متمم العلة وجوده بان لا يتوقف وجوده على شيء آخر بعد هذا التعلق الازلي بوجوده فيما لا يزال او لا بان يتوقف وجوده على امر آخر بعد هذا التعلق على الاول يلزم وجود المعلول في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يلزم خلاف المفروض فان المفروض ان التعلق الازلي بوجوده فيما لا يزال كاف لوجوده فيما لا يزال على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر الآخر فيلزم التسلسل وما اورد الفاضل القرا باغي من ان المفروض انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فالقول بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق الازلي هو عين المفروض لا خلاف المفروض نعم لو قال الشارح على تقدير كونه متمم العلة وجوده انه خلاف المفروض لكان له وجه فمبني على عدم فهم ما هو المراد من خلاف المفروض فافهم **قوله** لانا نقول آه محصله انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم وجود المعلول في الازل وليس هذا التخلف محالا فان العلة مختارة وقدرته تؤثر على وفق ارادته ولما تعلقت ارادته في الازل بوجوده فيما لا يزال في وقت فلا يوجد المعلول الا فيما لا يزال في ذلك الوقت وان كان جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل ولما كان في هذا الجواب اجمال ما اورد المعترض فصل المجيب تفصيلا كما سيجيء السؤال وتفصيله **قوله** وقد تعلقت الارادة بوجوده آه اورد عليه انه يتوقف وجوده وحدوثه على حدوث الوقت الذي تعلقت الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت فننقل الكلام الى حدوث ذلك الوقت فيلزم التسلسل ورد بوجهين الاول ان الزمان وهي محض ليس من الامور الموجودة حتى يتصف بالحدوث او القدم وقد مر فتذكر والثاني ان ذلك الوقت ظرف لا دخل له في الوجود اصلا فلا توقف الا ترى انه لو تعلقت الارادة في الازل بوجوده في وقت آخر كان موجودا فيه كما ان زيدا يأكل في مكان فالمكان ظرف للاكل وليس له دخل فيه فتفكر **قوله** فان قيل آه فان المورد ردد بين الشقين وابطل كلا منهما فلا بد في الجواب من اختيار احد الشقين والتكلم فيه فتدبر

سواء كان مقارنا له حقا او متاخرا عنه فلا يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان

قوله بالعلة فتثبت وجود المعلول عن العلة المقتضية لزم ان تخلف المعلول المقتضى واما الفاعل المختار بغير اختيار على صفة اخرى
سواء كان آه اي سواء كان المعلول مقارنا بالوجود لتعلق الارادة بان يكونا ازليين او كلاهما لا يزاليين او متاخرا عنه بان يكون التعلق ازليا
والمعلول لا يزاليا كما فيما نحن فيه وما قال الفاضل اللاهوري اي سواء كان نحو التعلق مقارنا بالوجود وذلك المعلول او متاخرا وجوده عن ذلك التعلق
ففيه ان مؤداه انكان متحدا مع مؤدى ما قلنا لكنه خروج عن السلاسة وقلب بلا ضرورة فلا تعجل وتحمل ان يكون معناه سواء كان المعلول مقارنا
لوجود الفاعل المختار بالزمان بان يكونا معا في زمان واحد او يكون متاخرا عنه لكنه لا يصح على اي من اوجب التقدم الزماني لتعلق ارادة الفاعل
المختار على المراد فانه يمتنع ان يكون اثر الفاعل المختار قديما **قوله** وقد يقرر آلخ لما كان محصل الجواب الثاني ان العلة التامة مختارة والمعلول
متخلف عن تلك العلة يوجد فيما لا يزال في وقت تعلق ارادة الفاعل في الازل لوجوده في ذلك الوقت وهذا غير جار في الزمان
لامتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات فاراد ان يقرر ذلك الجواب بتقرير يعم الزمان ايضا فقال وقد يقرر آه فهذا القول تقرير آخر
لذلك الجواب الثاني كما يدل عليه العنوان فانه لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون الاجوبة الاخرى بالثاني والثالث وغيرهما وما قال الفاضل
القرا باغي من ان جعل هذا تقريرا آخر للسابق بعيد مما لا يصغى اليه اختار ذلك الفاضل ان هذا القول نقض على الاستدلال باختيار الشق
الاول من الترديد الاول وقوله انما يوجد بما يوجد على حسب آه اشارة الى وجه تخصيص حدوث الحوادث باوقاتها وقوله والزمان من جملة الممكنات
آه اشارة الى وجه حدوث الزمان فحاصل هذا القول ان العلة التامة لوجود ممكن ما حاصلة في الازل لكن المعلول ممكن ما كان او زمانيا تابع للارادة
فيوجد بحسب تابع تعلقها وتخصيصها وفيه انه لو كان هذا القول نقضا باختيار الشق الاول لاورده الشارح مع الجواب الاول دون الثاني وايضا
كان يجب على الشارح ان يصرح بان هذا باختيار الشق الاول كيلا يذهب الوهم الى انه كالسابق باختيار الشق الثاني والذكي يعلم بشهادة
قلبه ان كونه نقضا باختيار الشق الاول بعيد عن سلاسة الكلام وقيل انه نقض باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني ومحصله انا نختار ان
العلة التامة ليست في الازل وحدث الممكن بسبب حدوث امر آخر فان الارادة الازلية تعلقت في الازل بالوجود فيما لا يزال فلا يلزم ان
الاستناد الى دخل في وجود الحادث ولا يلزم التسلسل المستحيل لان اجزاء الزمان ليست مجتمعة بل هي متعاقبة ولا يرتاب اللبيب في ان هذا المحصل
لا علاقة له بكلام الشارح فهو رجم بالغيب على انه للزمان دخل على ما مر وقيل ان هذا القول معارضة ويؤيده عدم جعله وجها آخر من وجوه
اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنونها بالوجه الثالث كما عنون الاجوبة الاخرى بالثاني والثالث مثلا فان المعارضة لا خصوصية لها بانكونها
جوابا مبينا عن دليل والشارح في مقام نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل ولم يقل واجيب مطلقا
واليه يلوح آثار رضي الخطيب حيث قال ان محصل هذا الكلام استدلال بان ما سوى الواجب محدث لان الازلية مخصوصة به كما هو المفهوم
من تعرضه فلا شيء غيره في الازل انتهى وفيه ان مقدمات هذا القول جاري بلا دليل ولابد في المعارضة من اثبات المقدمات ودونه خرط
القتاد فتفكر **قوله** ان الازل آه اعلم ان الازل قد يطلق على الازمنة الغير المتناهية من جانب الماضي فكون الشيء ازليا استمراره في الازمنة
المقدرة الماضية الغير المتناهية وهذا هو الازل الزماني وقد يطلق على وجود الشيء بحيث لا يسبقه عدم صريحا وكون الشيء غير متعلق

فالواجب تعالى فاعل متعالياً عن الزمان ومتقدماً عليه ... لا يكون في الزمان فلا شيء غيره بالازل ولنا جواب آخر حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها بوقت وامكان ... وتعلقت الارادة الازلية بوجوده فيما لا يزال وليس معها متقدماً عليه بالزمان اذ ليس زمانياً حتى يكون متقدماً على غيره بالزمان

بل كونه زمانياً فهاهنا الازل الغير الزماني هو الواجب سبحانه تعالى ليس ازلياً بالازل الزماني فان الزمان متجدد متصرم متغير في حد ذاته ويتغير غيره الذي فيه متغير والواجب تعالى ثابت لا تغير فيه اصلاً فلا يكون الزمان ظرفاً له فلا يعتبر كونه فيه قال الامام الهمام الغزالي في شرحه للاسماء الحسنى ان الماضي والمستقبل انما يكون لنا اذ مضى فينا او عنا امور وتجدد امور والمتغير يدخل في الزمان بسبب التغير فما جل من التغير ليس في زمان فليس فيه ماض ولا استقبال فالحق تعالى قبل الزمان وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيء وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان وبقي بعد خلق الزمان على ما كان عليه انتهى ملخصاً فالمراد بالازل هاهنا هو الازل الغير الزماني بمعنى ان الازل فوق الزمان انه السابق على الزمان والواجب ازلي بهذا المعنى قال الشيخ في التعليقات اذا قيل انه ازلي اي انه لا اول لوجوده فانه يسلب عنه الحدوث او وجود متعلق بالزمان انتهى فمعنى كون الشيء ازلياً بهذا المعنى انه لا اول لوجوده ولا تعلق حصوله بالزمان بل هو سابق على الزمان مع جميع ما فيه **قوله** فالواجب تعالى آه

قال الفاضل الجلبي انما قدم هذا القول مع انه لا دخل له في التوجيه لكونه ماخوذاً في التفريع وهو قوله فلا شيء غيره ازلياً فان هذا التفريع يدل على ازلية الواجب تعالى فلم يكن يتفرع ما لم ينضم اليه تلك المقدمة فتدبر **قوله** فلا شيء غيره آه قيل فيه نظر اذ ما ذكر سابقاً هو ان الازل فوق الزمان آه يلزم منه كون الواجب ازلياً واما كون الازلية مخصوصة به تعالى فغير لازم ولعل الشيخ العلامة لمثل هذا النظر قال وقد تقدم انتهى واجاب عنه الفاضل الجلبي بان هذا القول متفرع على مجموع السابق واللاحق لا على السابق فقط وفيه على ما لا يخفى ان توسيط التفريع بين مقدمتي المتفرع عليه غير ملائم فالحق ان يقال ان هذا التفريع على ما سبق من ان معنى كون الشيء ازلياً ان يكون سابقاً على الزمان اولي وان الله تعالى متعال عن الزمان سابق عليه مع ضم مقدمة مشهورة عندهم وهي ان كل شيء ما عدا الواجب فهو مسبوق بالعدم والشيء الازلي انما يكون سابقاً على الزمان بعدم مسبوقيته بالعدم فلا يكون شيء مما عدا الواجب ازلياً فان قلت ان الازل فوق الزمان كما اعترف به الشارح في اللاحق للمعقولية الا المسبقة فالازل سابق على الزمان فيكون الازل ازلياً فليس الازلية مختصة به تعالى قلت الازل انما كان عبارة عن الوجود الغير المسبوق السابق على الزمان فهو وجود الواجب فلا حرج وان كان عبارة عن الكون كما مر فهو امر انتزاعي ازليته بحسب منشأه وهو الواجب فتدبر **قوله** والزمان من جملته آه فان قلت اذا كان حال الواجب تعالى بالنسبة الى الزمان والزمانيات على هذا النهج فما فائدة نسبة الى الافعال المتعالية عن الزمان قلت ان المتكلمين بعضهم لم يتغيروا بها كذا في شرح المواقف فلا تغفل منهم ولهذا قال الفاضل اللاهوري ان كل ما سوى الواجب واقع في الزمان او ما على راي البعض المعترفين بها فنقول لعلم حالها بالمقايسة فارادة الله تعالى تعلقت بمعيتها مع الزمان مثلاً وكونها بعد الواجب بعدية انفكاكية فتم لا يذهب عليك ان كلية الفاضل اللاهوري لا يصح لا ترى ان الفلك مما سوى الواجب وليس في الزمان فتدبر **قوله** وليس الله تعالى آه دفع دخل تقريره ان الزمان لما صار حادثاً موجوداً بارادة الله تعالى فالله تعالى يكون متقدماً عليه بالزمان فيقتضي التقدم الزماني على راي المتكلمين ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيلزم وجود الزمان قبل ... وحاصل الدفع ان كون الواجب تعالى متقدماً على الزمان بالزمان فرع كونه متقدماً زمانياً وهو

وتعلقها الذي يلي الممكن قلت في اثبات تعدد انحصارها بين الحاصرين مع لا بد ان تكون الارادة محفوظة في جميع الآنات وتتوقف عليها التعلقات المترتبة الغير المتناهية على
نحو تتابع الاستعدادات الغير المتناهية على المادة القديمة فليست الارادة ولا التعلق [illegible] طرف السلسلة كما ان ليست المادة طرف السلسلة فانحل الانحصار بينهما وهو ظاهر الفساد

عن جريانه ان التطبيق فيه لان تلك التعلقات ليست اعتبارية محضة تابعة للاعتبار منقطعة بانقطاع الاعتبار على امر فهي علل بوجود باعتبارها
في حد الواقع مع قطع النظر من الفرض الاعتبار وان لم تكن موجودة خارجية والامرية في ترتيبها فانها علل ومعلولات فهذا القدر من الوجود مع الترتب
العلي يكفي لفرض سلسلتين احديهما من مبدء معين والاخرى مما بعده بمرتبة واحدة وتطبيق احاد احديهما على الاخرى فاما ان تساويا
فيلزم مساواة الزائد والناقص واما ان تنتهي وتنقطع الناقصة فتنقطع الزائدة لكونها زائدة عليها بمرتبة واحدة فان قلت ان تلك
التعلقات متعاقبة على ما مر من شهر وعدم جريان برهان التطبيق الاجتماع في الوجود قلت ان اشتراط التطبيق يوجد يجري في المتعاقبات
ايضا كما ستعرف فانتظره **قوله** قلت انت تعلم انه لا انحصار اه قيل ان ذات الارادة وان كانت محفوظة لكنها من جملة اسباب حدوث الحوادث
وهي انما تؤثر بتعلقها الموقوف عليها وهكذا الى ان تنتهي الى تعلق لا يكون بعده الا المعلول فتنحصر التعلقات بين اصل الارادة السابقة على التعلقات
وبين الحادث الموجود وهو المراد بالانحصار بينهما واجيب عنه بوجوه الاول ما اورده الفاضل القراباغي من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين
الذي هو محيل انما يكون لو كانت الامور الغير المتناهية من طرف معين ثم تعين بعده واحد من السلسلة وهكذا كما في طرف التعلق الاخر الذي يلي الممكن فانه متميز
وقبله تعلق للارادة بهذا التعلق الذي هو ليس متعينا [illegible] ليس تعلق بعد الارادة متعينا بل كل تعلق فرض فقبله تعلق آخر لا الى نهاية وبالجملة
بالانحصار معنى آخر على ما يظهر من قوله هو المراد بالانحصار هنا فاستحالته ممنوعة والثاني ما اورده الفاضل اللاهوري من ان انحصار الامور
الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس احاد السلسلة لانه المستلزم لتناهي اللامتناهي وفيما نحن فيه ليس الطرفان
من جنس احاد السلسلة ويرد عليه ان هذا [illegible] ما اورده الفاضل الجانسي بانه يلوح [illegible] ان الانحصار بلا نهاية بين الحاصرين مطلقا ليس بمستحيل
انما المستحيل على النهج المذكور وهو سخيف عندي اذ الانحصار بلا نهاية مطلقا بين الحاصرين مستحيل لان الحاصرين انما يكونان مبدأ السلسلة
ومنتهاها والا لا يكونان حاصرين بالضرورة والثالث ان الطرف واخر السلسلة ما يكون قاطعا لتلك السلسلة مانعا لتماديها الى
النهاية لا ما يكون متقدما على السلسلة غير قاطع لها ونفس الارادة ليست كذلك بل يجتمع الارادة مع عدم تناهي التعلقات فليست مانعة
تمادي التعلقات الى غير النهاية فلا تكون طرفا حاصرة وان كان التعلق الاخير الذي يلي الممكن طرفا حقيقيا فلا يلزم الانحصار بين الحاصرين ويمكن
لك ان تقول انه ليس المراد في كلام الفاضل اللاهوري من كون الطرفين من جنس احاد السلسلة ان يكونا مندرجين مع احاد السلسلة
تحت جنس واحد بل المراد به كونهما من مراتب السلسلة حتى يتحقق كونهما قاطعين للسلسلة مانعين لتماديها الى غير النهاية حتى يلزم
الاستحالة وكذا يمكن لك ان تقول ان مقصود تعيين الطرف في كلام الفاضل القراباغي ليس الا لزوم انقطاع السلسلة ومنع الطرف تماديها الى
نهاية فحينئذ يرجع الجواب الاول والثاني الى الثالث ويندفع اعتراض الفاضل الجانسي فتفكر ولا تغفل ثم اعترض على الجواب الاول كما في حاشية الفاضل الجانسي
بان تعيين الفردين في السلسلة بعد الطرفين انما يضر في المتناهي دون غير المتناهي ولا يذهب عليك ان عدم تصوره في غير المتناهي لا يضر فانه انما يقصد اثباته في غير المتناهي
لا اثبات تناهيه **قوله** فانحصار [illegible] اه اما ان [illegible] بين الارادة [illegible] التعلقات للارادة [illegible] جميعها لا يكون الارادة طرفا لها **قوله** فليست ١٥

وان ظهر من بعض من يحتج عليه ... النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد
شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود
وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة لا يجامع المتقدم فيها المتاخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم
فان الافلاك عندهم قديمة متحركة حركتها دائمة ذات جهتين التجدد والاستمرار فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحوادث

الارادة ولا المريد آه قيل اشارة بقوله ولا المريد الى ان نسبة تعلقات الارادة الى الارادة كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى من احدهما بدون الآخر
فكما ان المريد ليس حاضرا لها لعدم كونه ظرفا للسلسلة فكذلك الارادة ليست حاضرة لها لعدم كونها ظرفا للسلسلة ايضا **قوله** وان ظهر من
بعض آه قال شارح حكمة العين ان ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية لا يستدعي كون الماهية موجودة قبل ذلك والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجودات
غير متناهية وقال السيد السند في حاشيته على شرح حكمة العين فيلزم انحصار وجودات غير متناهية بين الماهية والوجود المفروض ولا وجه للتفصيل يابه المقام
قوله النقض آه النقض ابطال الدليل بتخلف ... فساد اما وتقريره ههنا ان دليلكم بجميع مقدماته يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية كزيد مثلا فانه
يقتضي ان جميع ما لا بد منه في وجوده اما في الازل فيلزم قدمه لامتناع التخلف او لا في الازل فهو حادث اما بدون حدوث امر آخر فيلزم وجوده بدون
تمام العلة التامة او بسبب حدوث شيء آخر فننقل الكلام فيه فيلزم التسلسل **قوله** لا يذهب عليك ان هذا النقض تام لو كان الدليل المذكور قائما
على اثبات القدم الشخصي كما هو الظاهر واما لو كان قائما على اثبات القدم النوعي كما بيناه سابقا فلا يرد هذا النقض فان التسلسل على سبيل التعاقب
يوجب القدم النوعي فتفكر **قوله** هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة آه وذلك لان تعاقب تلك الامور الغير المتناهية انما يتاتى عند الحكماء بالمادة
القديمة وبالزمان الغير المتناهي المقتضي سرمدية الحركة المقتضية قدم الجسم المتحرك بتلك الحركة كما قدم تقريره فلما كان العالم باسره حادثا
فليست مادة قديمة ولا زمان قديما ولا الحركة سرمدية ولا جسم قديما فلا يتحقق تعاقب الامور الغير المتناهية فالتسلسل اللازم حين حدوث العالم
يكون تسلسلا في الامور المجتمعة المرتبة **قوله** فان الافلاك آه لما كان المستفاد مما سبق ان في حدوث الحوادث اليومية يلزم التسلسل في الامور
المتعاقبة وهي حوادث فيتوهم انه لا مناسبة ولا ربط بين الحادث والقديم فكيف يقع فيض القديم على تلك الحوادث فقال الشارح فان
الافلاك آه لبيان ربط الحادث بالقديم ولا دخل في هذا البيان للافلاك فانه يتم بنفس الحركة السرمدية لكنه لما كانت تلك الحركة قائمة بها وهو
محل لها تعرض به فافهم **قوله** وحركتها دائمة آه اعلم اولا ان الحركة على قسمين توسطية وقطعية فالاولى هي التي فسرها الشيخ بالكمال الاول وهي
حالة بسيطة شخصية لا اجزاء لها ولا تنطبق على الزمان قائمة بموصوفها تقتضي ان لا يستقر المتحرك في حد من حدود المسافة اكثر من آن في كل
حد من حدوده بعين ما كان المتحرك قبل آن الوصول اليه فيه ولا يكون فيه بعده فهذه الحركة ان كانت ابدية غير متناهية تكون تلك الحالة مستمرة باقية
من الازل الى الابد وان كانت هذه الحركة حادثة متناهية تكون تلك الحالة مستمرة من المبدأ الى المنتهى والثانية امر غير قار متصل منطبق باجزائه
المسافة منطبق على الزمان منقسم بانقسامه لا اجزاء له بالفعل بل بالقوة وثانيا ان الاولى لا شك في وجودها في الخارج اللازم ان لا يكون في حال
الحركة والسكون تفاوت اما الثانية فقال بعض المتاخرين انها ليست بموجودة في الخارج فان المتحرك ما دام في الحركة لم يخرج ذلك الامر
الغير المتناهي من القوة الى الفعل واذا انقطع الحركة انقطع ذلك الامر فذلك الامر الغير القار موجود في الخيال الذهني لا في الخارج والحكماء المحققون
ذهبوا الى وجودها في الخارج لا على جهة التوارد والثبات كيف وقد قالوا ان الزمان المقدار الغير القار الذي هو مقدار تلك الحركة موجود في

وانت خبير بما سبق بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا او قد قال به بعض المحدثين المتاخرين وقد ابت

في الخارج فكيف يتفوهون بنفي وجود الحركة التي هي محل الزمان لامتناع وجود الحال في ظرف بدون وجود المحل فيه فتلك الحركة المستمرة موجودة في الخارج في مجموع الزمان ثم اجزائهما موجودة في اجزاء الزمان التي هي ايضا ازمنة وانكان لبعض اجزاء الحركة معدوما عن بعض اجزاء الآخر فان العدم الزماني والآني ليس بعدم حقيقة مفهوم وجود وتلك الحركة مجتمعة على وجه القرار ليس الا في الخيال الذهن ثم ان الحركة التوسطية الفلكية مستمرة بسيطة من حيث الذات وفيها تجدد باعتبار النسب الاوضاع بالنسبة الى حدود المسافة فهي من حيث الذات استندت الى القديم وصدرت عنه ومن حيث التجدد صارت واسطة لارتباط الحوادث بالقديم واما القطعية الفلكية فهي مستمرة قارية بحسب الذات ما ثبت الجهة العدم عدم القرار ثابت لها دائما وبهذه الجهة صدرت عن القديم واستندت اليه وفيها تجدد باعتبار انقراض الاجزاء والابعاض لثبوت عدم القرار لها وبهذه الجهة صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم ومن ههنا تبين لك انه يحمل قول الشارح وحركتها دائمة على كل من الحركتين التوسطية والقطعية وليس مخصوصا بالحركة التوسطية كما فهم الاثري الى ما قال السيد الباقر في القبسات الحركة الدورية المتصلة الفلكية ذات جهتي الثبات والتجدد فانها ثابتة التجدد ومتجددة الثبات فبحسب الجهتين صلحت التوسط بين جانبي القديم والحادث فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات ومن حيث التجدد صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم الثابت وليس يتخصص ذلك بالحركة التوسطية كما حسبه جل المقلدون بل الحركتان القطعية والتوسطية سبيلهما واحد ولكن التجدد في الحركة القطعية بحسب ما لها من الاجزاء والابعاض وفي الحركة التوسطية بحسب ما يلزم طباعها من النسب المختلفة الى حدود ما فيه الحركة انتهى ملخصا **قوله** وانت خبير بما سبق وهو قوله بجعل الامر الحادث الذي هو علة حدوثه معدا للوجود اللاحق آه **قوله** بانه يمكن ان يكون آه تقريره انا لا نسلم ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود ولم لا يجوز ان يكون العالم حادثا على الوجه المذكور بان يوجد قبل شخص شخص وقبل جزء جزء من اشخاص العالم واجزائه وهكذا الى غير النهاية فان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فلا يجتمع الامور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال بل اللازم قدم شخص من اشخاص العالم فلا يتم الدليل فان مفاده على راي الشارح القدم الشخصي ثم اعلم ان المراد من العالم في قوله من اجزاء العالم مجموع ما سوى الله بقرينة لفظ الاجزاء وفي قوله من افراد العالم جنس ما سوى الله بقرينة لفظ الافراد وما قال الفاضل اللاهوري في لزوم التسلسل في العالم بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وهكذا الى غير النهاية فيتعجب لما مر آنفا من ان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فتفكر **قوله** وقد قال بذلك بعض المحدثين من التحديث لا من الاحداث والمراد بالمحدثين الذين حملوا النصوص على الظواهر وما تعمقوا فيها فان اكثر ما يطلق لفظ المحدث يراد به هذا المعنى قيل حدوث العالم منحصر على وجهين احدهما انه لم يكن جنس ما سوى الله تعالى موجودا معه في الازل والثاني ان يكون جنس ما سواه موجودا مع الله لكن كل شخص حادث بان يوجد شيء بعد شيء بحيث لا يكون شخص معين من العالم موجودا ازلا وظاهر قوله عليه الصلوة والسلام كان الله ولم يكن معه شيء يدل على المعنى الاول وعلى هذا لا وجه للاحتمال الثاني ويندفع ما نقله الشارح العلامة عن بعض المتاخرين عن ابن تيمية ما قاله في العرش انتهى ويمكن

فی بعض تصانیف ابن تیمیة القول به فی العرش قال الامام حجة الاسلام دالجواب المذکور ان هذه الحرکة مبدء
الحوادث اما من حیث انها مستمرة او من حیث انها متجددة فان کانت من حیث انها مستمرة فکیف صدر منه متشابه الاجزاء

ان یقال ان غرض الشارح العلامة لیس حقیقته بل اعلاء لبعض المحدثین ابن تیمیة بل مقصوده ان دلیل الفلاسفة لیس لا یفید مدعاهم هو القدم الشخصی
بل یفید القدم النوعی هو الضیر نافان فی ذلک مذهب بعض مشایخه فتعرف **قوله** فی بعض تصانیف ابن تیمیة اه کان تقی الدین ابن تیمیة فاضلا
لکنه یتجاوز عن الحد وحاول اثبات ما ینافی عظمة الحق تعالی وجلاله فاثبت له الجهة والجسم وله هفوات اخر کما یقول ان امیر المومنین سیدنا عثمان
رضی الله عنه کان یحب المال وان امیر المومنین سیدنا علی رضی الله عنه ما صح ایمانه فانه آمن فی حال صباه تعوذ فی حق اهل بیت النبی صلی الله
علیه وعلیهم ما لا یتفوه به المومن المحق وقد ورد الاحادیث الصحاح فی مناقبهم فی الصحاح وانعقد مجلس فی قلعة جبل وحضر العلماء الاعلام
والفقهاء العظام ورئیسهم کان قاضی القضاة زین الدین المالکی وحضر ابن تیمیة فبعد القیل والقال بهت ابن تیمیة وحکم قاضی القضاة
بحبسه وکان ذلک سنة سبع مائة وخمس من الهجرة ثم نودی بدمشق وغیره من کان علی عقیدة ابن تیمیة حل ماله ودمه کذا فی مرآة الجنان
للامام ابی محمد عبد الله الیافعی ثم تاب وتخلص من السجن سنة سبع مائة وسبع من الهجرة وقال انی اشعری ثم نکث عهده واظهر مکنونه مرة
فحبس حبسا شدیدا مرة ثانیة ثم تاب وتخلص من السجن اقام فی الشام وله هناک واقعات کتبت فی کتب التواریخ ورد اقاویله وبین
احواله الشیخ ابن حجر فی المجلد الاول من الدرر الکامنة والذهبی فی تاریخه وغیرهما من المحققین تم الکلام وقع فی البین والمرام ان ابن تیمیة لما
کان قائلا بکونه تعالی جسما قال بانه فی مکان فان کل جسم لا بد له من مکان علی ما ثبت ولما ورد فی الفرقان الحمید الرحمن علی العرش استوی
قال ان العرش مکانه ولما کان الواجب ازلیا عنده واجزاء العالم حوادث عنده فاضطر الی القول بازلیة جنس العرش وقدمه وتعاقب
اشخاصه الغیر المتناهیة فمطلق التمکن له تعالی ازلی والتمکنات المخصوصة حوادث عنده کما ذهب المتکلمون الی حدوث التعلقات فاندفع
ما قال بعض الافاضل من ان ابن تیمیة علی هذا الاضطرار ایضا لا یکون ناجیا عن غوایة مذهبه فان المکان من العالم وهو حادث فهو متاج
عن الازل والله تعالی ازلی فیکون الواجب تعالی فی الازل عریا عن المکان انتهی ملخصه الکلام مشحون بابطال کونه تعالی جسما ونزاهته تعالی
عن هذه الخرافات **قوله** قال الامام حجة الاسلام ای الامام ابو حامد محمد الغزالی رد الجواب ای جواب الفلاسفة المذکور من الوجه
الثالث **قوله** ان هذه الحرکة ای الحرکة التوسطیة او الحرکة القطعیة **قوله** تشابه الاجزاء اه اعلم اولا ان کون الحرکة القطعیة ذات
اجزاء متشابهة ظاهر فان لها اجزاء وابعاضا واما الحرکة التوسطیة فهی حالة بسیطة بالذات لیست لها اجزاء فمعنی کونها متشابهة الاجزاء تامل
فلا یخلو الکلام عن المسامحة فاما ان یقال ان الحرکة التوسطیة ذات نسب واوضاع وهی کانها الاجزاء فالتشابه فی النسب بمنزلة التشابه فی الاجزاء
او یقال ان المراد بتشابه الاجزاء ان لا یکون الاجزاء متخالفة سواء لم یکن الاجزاء او کانت متوافقة وقیل ان الحرکة التوسطیة صفة بسیطة فی انها
کیفیة موجودة فی الخارج حالة فی المتحرک وهو الفلک ساریة فی جمیع اجزائه منقسمة بانقسامه کما هو شان الحال الساری وان لم تنقسم
فی امتداد المسافة والمراد بتشابه الاجزاء عدم اختلافها سرعة وبطوءا فی امتداد المسافة بوجه ما ولا یذهب علیک ما فیه من التکلف
وثانیا ان التعرض لحدیث التشابه بیان الواقع لیس له دخل فی تقریر اصل الرد وانما المدار علی الاستمرار فان الاستمرار لو کان مختلف

له بعض الافاضل ... کرم الله ... منه سلمه

له الفاضل القلقانی ... منه سلمه

شئ فی بعض الاحوال دون بعض وان کانت من حیث انها متجددة فاسباب تجددها فی انفسها فیحتاج الی سبب اخر لتبتہ فیتسلسل واعترض علیہ بان ہذا التسلسل جائز عندہ لعدم وجوب اجتماع الآحاد وہو ملزوم بجواز التسلسل فی الامور المتعاقبة وفیہ نظر فیها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا اعدم جزء من الحرکة فلا بد لعدمہ من علة حادثة

الاجزاء لامتناع ان یصدر عنہ شئ فی بعض الاحوال دون بعض لاستواء نسبتہ فی جمیع الاحوال فیلزم الترجیح بلا مرجح **قولہ** شئ فی بعض الاحوال دون بعض فان قلت ان ذلک الشئ الصادر من المستمر صادر فی مجموع الاحوال وعدم علمنا به لا یدل علی العدم فی الواقع قلت الکلام فی الحوادث الزمانیة من حیث انها حوادث ولا مریة فی انها لیست بصادرة فی جمیع الاحوال فتامل **قولہ** فما سبب تجددہا فان کان سبب تجددہا الذات القدیمة فیلزم قدمها وان کان امرا آخر فنتکلم فیہ فیلزم التسلسل فان قلت ان تجدد ذات الحرکة امر مفروض بالنسبة الی الحدود فلا تحتاج الی العلة قلت لیست مفروضة اختراعیة کذبیة محضة بل مفروضة انتزاعیة یتصف بها الحرکة فی نفس الامر فلا بد لها من علة قطعا فان قلت ان تجدد ذات الحرکة لازمة لذاتها فان الحرکة غیر قار الذات فلا حاجة للتجددات الی امر آخر یکون علة لها قلت ان ہذا الامر الغیر القار کیف یصدر من الفاعل القار الذات لفقدان المناسبة بین المفیض والمستفیض فلا بد له من سبب رابط وہکذا فتدبر **قولہ** واعترض علیہ آہ حاصل الاعتراض انا اخترنا الشق الثانی وہو ان الحرکة من حیث انها متجددة مستندة الی الحوادث وسبب تجددہا وتعاقبها یکون امورا اخر متجددة وسبب تعاقب ہذہ الامور امور اخر قبلها الی ما لا نهایة له والتسلسل فی الامور المتعاقبة غیر المجتمعة جائز بل واقع عند الفلاسفة فلا ضیر **قولہ** قلت التجدد آہ ما سبق کان کلاما فی علة وجود الحوادث وہذا شروع فی الکلام فی علة زوالها وعدمها **قولہ** فلا بد لعدمہ من علة حادثة آہ یرد ہہنا امور الاول ما اوردہ الفاضل التبریزی من ان ذلک ممنوع انما یلزم ذلک لو لم یکن عدم جزء من الحرکة لذاته ولیس کذلک قال ہہنا فی التحصیل لو لا ان فی الاسباب ما یعدم لذاته لما صح وجود الحوادث وذلک ہو الحرکة التی لذاتها وحقیقتها تفوت ما تنتہی وحاصل کلامہ ہہنا ان العدم الخاص بعد الوجود فی الزمان الثانی مقتضی ذات الحرکة وذاتها علة موجبة له وہا الذات لا یستند الی الغیر فلا یکون له علة ولا یلزم منه امتناع الحرکة فان الممتنع لذاته ہو الذی یکون سلب مطلق وجودہ ضروریا لذاته لا ان یکون سلب نحو خاص من الوجود ضروریا له والا لزم ان یکون الواجب ممتنعا فان سلب الوجود الزمانی ضروری له ولا یتوہم ان ذات الحرکة لما اقتضت ذلک العدم الخاص لزم وجودہا حال العدم ضرورة وجوب اجتماع المقتضی مع المقتضی وہو محال لما قال الفارابی فی تعلیقاته الشئ لا یعدم اثره وما یتوہم من ان الحرکة تنعدم بذاتها فہو محال لان لعدمها سببا الآن ذات الحرکة باعتبار الوجود الذہنی لا باعتبار الوجود الخارجی علة لعدم الوجود فی الزمان الثانی ای لعدم استمرار وجودہا الخارجی لا العدم الوجود مطلقا فلا ضیر لا بعد فی کون الوجود الذہنی علة للوجود الخارجی الا تری ان العلة الغائیة علة للمعلول بالاتفاق وقد اجیب عنه بوجوہ منها ان الحرکة باعتبار وجودہا فی زمان الحدوث ممکنة فعلتها اما باقیة فی الزمان الثانی مع عدم تلک الحرکة او لا علی الاول یلزم التخلف المستحیل وعلی الثانی فعدم الحرکة بعدم علتها لا بذاتها وفیه انا اخترنا الشق الاول ولا یلزم التخلف المستحیل فانها باعتبار الزمان الثانی ممتنعة فلا یؤثر فی وجودہا بقاء العلة ومنها ما اوردہ الفاضل القرہ باغی من انه یلزم تخلف العدم الخاص عن الذات فی زمان وجودہا مع انها علة موجبة له علی رأیکم وفیه ان الذات مقتضیة للعدم الخاص ہو العدم فی الزمان الثانی فلا یتحقق ہذا العدم الا فی الزمان الثانی نعم ان الذات فی زمان وجودہا متصفة بانها معدومة فی الزمان الثانی بداہة فلا یلزم التخلف ومن ہہنا اندفع ما قال الفاضل الجانشی من ان الحرکة قد عدمت

وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود

في الزمان الثاني وذلك العدم نفسه يجوز ان يكون مقتضى ذات الحركة والا لاجتمع مع الوجود انتهى ومنها ما اورده الفاضل اللاهوري ان لا معنى لانعدام
الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهي قديمة بالشخص باقية ابد الآباد عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي تحصل امر غير قار الذات حاصل في
الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذ عرض لها القسمة في الوهم فليس لها اجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها انتهى وفيه ان هذا غفلة عما
ذهب اليه المحققون فانهم قالوا ان الحركة القطعية امر غير قار موجود في الخارج كما قد مر ومنها ما اورده بعض الافاضل من ان ذات الحركة
لو كانت علة للعدم لزم من انتفاء الحركة وجودها فان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فلو انتفت الحركة انتفى عدمها فيتحقق وجودها
ومنها ما اورده ذلك البعض من ان الحركة غير قارة والعدم قار فكيف يكون الغير القار علة للقار ويرد عليهما ما قد سبق من ان علية
الحركة باعتبار الوجود الذهني والحركة بهذا الاعتبار ازلية ابدية قارة فلا يلزم القدح ومنها انه لو جاز كون العدم اللاحق للحركة لذاتها
لجاز ان يكون وجودها السابق ايضا لذاتها فتكون الحركة واجبة الوجود وفيه انه لا يلزم من كون الشيء باعتبار وجوده الذهني علة
لوجوده الخارجي كونه واجب الوجود فتامل ومنها ان ذات الحركة لو كانت علة لعدمها اللاحق لما كانت ممكنة فان الممكن ما يكون
متساوي الطرفين نظرا الى الذات وفيه ان التساوي المعتبر في الامكان هو باعتبار مطلق الوجود والسلب لا باعتبار السلب الخاص او الوجود
الخاص ومنها ما قال الفاضل الالهآبادي من ان الامكان اما ان يكون مما يتوقف عليه الشيء ولا يتم الايجاد بدونه ففي الزمان الثاني لما
صارت الحركة ممتنعة لذاتها انتفى الامكان فيستند عدم الحركة الى عدم العلة لا يحتاج الى علة حادثة اولا يكون كذلك بل يصح الايجاد بدونه
فما وجه عدم الحركة مع وجود العلة التامة وفيه ان الوجه امتناعها لذاتها فلا يبقى وجودها ببقاء العلة التامة فتامل جدا والثاني ان علة عدم
الجزء هي علة الوجود لا امر آخر فان المعلول غير قار فما يقتضي وجوده يقتضي عدمه بعد وجوده فالفاعل يقتضي الوجود في الزمان الاول
ويمتنع عن استمراره ولا استبعاد فيه الا ترى ان المعد باعتبار اصل وجوده يتوقف عليه وجود المعلول وباعتبار استمراره يمتنع عنه
وما قال الفاضل الجائسي من انه يلزم على هذا التقدير تحقق العدم حال الوجود لوجود الفاعل وامتناع التخلف فمما لا معنى له
والثالث ان تلك الاجزاء للحركة امور مفروضة فلا تحتاج الى علة ويمكن ان يقال انها ليست فرضية اختراعية والا لم تصلح للارتباط
بين الجزء ومبادي التقديم فكانت امورا واقعية فتحتاج الى العلة هذا وقد بقي بعد خبايا في زوايا الكلام لو اتيت بها لخرج التعليق عن
حسن النظام **قوله** اما امر موجود تعجب ان يعلم ان الامر الموجود اعم من ان يكون موجودا حقيقة او مستلزما للامر الموجود كعدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع اليه يومي الشارح في الحاصل الآتي ويرد ههنا امور الاول ان هذا الامر الموجود يجوز ان يكون هو الجزء الاول من
الحركة لا امر آخر وفيه ان الجزء الاول من الحركة وجوده او عدمه ما علة معدة للجزء الثاني وجودا فكيف يكون علة لعدمه الثاني ان العلة
يجوز ان تكون عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود بوجوده كالامكان فان عدمه يستلزم الوجوب او الامتناع وكلاهما
من الامور الاعتبارية فعدم جزء من الحركة لعدم الامكان المستلزم للوجوب او الامتناع وفي حال وجوده يلزم ان تحقق الامكان
وهو ليس من الامور الاعتبارية فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ويمكن ان يقال ان المراد بالامر الموجود اعم من ان يكون

او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني فيكون عدم ذلك العدم علة عدم جزء من اجزاء علته وجوده اذ من البين ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شي لا يكون عدمه علة لعدمه

انه يكون موجودا بالوجود المحمولي او بالوجود الرابطي المراد بعدم امر موجود عدم امر موجود وباحد هذين التحويرين فلا تحقق واسطة بينهما على ان هذا مبني على تجويز علية الاعتباريات وفيه كلام سيأتي فستعرف الثالث انه ليس عندهم استناد العدم الى امر موجود بل قالوا ان علة العدم عدم علة الوجود فلا حاجة الى ابطال كون العلة للعدم امرا موجودا وفيه انه لا ضير في تبيين الشقوق تتميما وانهم يقولون به كذا قال الشيخ في بعض حواشيه

قوله او عدم امر موجود المراد بالعدم العدم اللاحق الطارئ لعارض لا العدم السابق فان العدم السابق للشي قديم مستمر من الازل والكلام في العلة الحادثة

قوله او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود اي لا تكون موجودة مرفوعة بجميعها كما هو الشق الاول ولا تكون معدومة مرفوعة بجميعها كما هو الشق الثاني بل تكون مركبة منهما فبعض اجزائها موجود وبعض اجزائها عدم امر موجود فهذا الشق الثالث وان كان شريكا للشق الثاني في الاستحالة لكن المقصود استيفاء الاحتمالات وتفصيلها فذكر هذا الشق الثالث في موضعه فاندفع ما قال الفاضل القراباغي كان موضع هذا الكلام بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال ان بعضها موجود وبعضها معدوم انتهى **قوله** على الاول ننقل الكلام آه يعني انه لو كان علة عدم جزء من الحركة امرا موجودا ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فعلته ايضا امر موجود وهكذا فهذه علل لا بد من اجتماعها في الوجود عند انتفاء كل جزء من الحركة فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وهذه الامور لا بد لها من ان تكون موجودات حقيقية متمايزة في الواقع اذ لو كانت اعتبارية فعلية الامر الاعتباري راجعة الى علية منشائه لانه لا تحصل للاعتباري سوى تحصل المنشأ فالمنشأ لو كان متعددا بان يكون بازاء كل امر اعتباري منشأ يلزم التسلسل ايضا ولو كان المنشأ واحدا فيلزم ان يكون الشي معلولا لنفسه على انا ننقل الكلام الى علة ذلك المنشأ فيلزم التسلسل فان قلت ان الحكماء قالوا ان العقل الاول باعتبار الامكان علة لشي وباعتبار الوجوب علة لشي آخر فلو رجعت علية الامر الاعتباري الى علية المنشأ لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وهو محال عندهم فيقال ليس على الشارح تصحيح هذا القول بل شهادة البداهة تدل على بطلانه كذا قال الفاضل اللاآبادي لكن يختلج ان القول المتفق عليه بين الجمهور كيف يترك بشهادة البداهة وتوضيح بعض من هذا المبحث فلا تعجل **قوله** على الثاني فيكون آه يعني انه لو كان علة عدم جزء من الحركة عدم امر موجود فيكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود ذلك الجزء من الحركة فان العدم ليس له مصداق بل هو عبارة عن اللَّيسية المحضة فليس العدم شيئا يكون من شانه التاثير فالحكم بعلية العدم للعدم على سبيل المسامحة فالتحقيق ان الفاعل المستجمع للشرائط اذا وجد وجد المعلول لامتناع التخلف واذا عدم عدم المعلول فوجود الفاعل يؤثر في وجود المعلول لكون الوجود محتاجا الى التاثير وانتفاء التاثير بعدم المؤثر اما من الابتداء او بعد الثبوت وليس ان العدم يؤثر في العدم فعدم جزء من الحركة لو استند الى العدم لكان مستندا الى عدم علة وجوده فمعنى استناد العدم الى العدم هو عدم تاثير الوجود في الوجود والى هذا يشير الشارح بقوله اذ من البين آه قال الفاضل الجاپلسي ما توضيحه ان عدم جزء من الحركة لو كان بسبب عدم علة وجوده لكان يلزم ان البقاء محتاج الى علة مع ان البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم وجود المعلول معلولا للعدم علة البقاء والمعلول لا يكون في مرتبة العلة لتقدم العلة على المعلول فلا يكون عدم وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء

فيلزم التسلسل في الموجبات التي هذه الاعدام اعدامها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وذلك لان الاعدام او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة اما في حال وجود الشيء او في حال عدمه اللاحق لانه ان كان بسبب امر وجودي او بسبب عدم لامر وجودي يستلزم حدوثه ولو موجبا كعدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجبات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر لوجوده لازم يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث ومن هاهنا ظهر حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم

ولما كان ارتفاع النقيضين محالا فيكون وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء فيلزم تحقق المعلول وهو البقاء مع عدم علته هذا خلف فيه ان هذا يبتنى على ان علة العدم العدم حقيقة فان التقدم من احكام العلة الحقيقية واو ليس كما مر آنفا فليس اما ترى ان علة الافتقار الى العلة منحصر في الامكان وهو باق حال بقائه فيحتاج الممكن في حال بقائه ايضا الى العلة واما قال ذلك الفاضل من ان معنى احتياج الممكن الى العلة ان لا يقع احد طرفيه الا بعلة وهو لا يقتضي احتياجه في بقائه الى علة فمما لا يصغى اليه فان الامكان هو سلب ضرورة الطرفين وهذا لازم للممكن في جميع الاحوال فكما انه في حال الحدوث مستوى الطرفين فيحتاج الى علة كذلك انه في حال البقاء مستوى الطرفين فيفتقر الى علة فهذا القول نشأ من الغفلة عن معنى الامكان وللتفصيل موضع آخر فتأمل **قوله** فيلزم التسلسل في الموجودات آه فان عدم جزء من الحركة لما كان لعدم علته وعدم هذه العلة لعدم علتها وهكذا فهذه العدمات اللامتناهية مترتبة ومجامعة لعدم ذلك الجزء من الحركة فلا بد ان يكون نقائضها التي هي الموجودات اللامتناهية مجتمعة في آن قبل آن حدوث هذه الاعدام ومصاحبة لوجود ذلك الجزء واللازم ارتفاع النقيضين في مرتبة ترتب هذه الاعدام فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها **قوله** وعلى الثالث لابد ان يكون آه يعني انه على تقدير ان يكون علة عدم جزء من الحركة بان يكون بعضها موجودا وبعضها عدم امر موجود لابد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة التي هي علل للبعض الموجود والاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية فان قلت ان المفروض في الثالث ان يكون بعض اجزاء تلك العلة امرا موجودا وبعضها عدم امر موجود ولم ينقل الكلام بعد الى تلك العلة ولا الى اجزائها فكيف يلزم عدم تناهي احد القسمين قلت النقل ظاهر مما سبق فلا حاجة الى الذكر لكن يختلج ان عدم تناهي القسمين كليهما لازم جزما على قياس ما مر في الشقين الاولين فلا يكون لقول الشارح لابد ان يكون احد القسمين الخ معنى فتدبر **قوله** وعلى الوجهين يلزم التسلسل آه اما اذا كان الغير المتناهي هي علل البعض الموجود فظاهر واما اذا كان الغير المتناهي تلك الاعدام فلان كل عدم من تلك الاعدام عدم جزء من اجزاء علة الوجود كما مر فتذكر **قوله** الحاصل انه آه اشار بهذا الى ان المراد من الامر الموجود في قوله السابق وتلك العلة اما امر موجود آه ما يعم المانع وغيره فلا تغفل **قوله** وجوده السابق اي وجود الجزء من الحركة السابق على عدمه اللاحق **قوله** او في حال عدمه اي عدم ذلك الجزء من الحركة **قوله** الكائن اي عدم ذلك الجزء من الحركة **قوله** يلزم التسلسل المذكور اي يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة الحادثة وقت وجود ذلك الجزء من الحركة لان عدم امر موجود لابد من ان يكون عدم علة من علل وجوده كما قد مر **قوله** وقس عليه حال الشق الثالث في انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة بالبيان الذي مر في القسمين الاولين **قوله** فان قلت على تقدير ان يكون آه اعلم آه ولا انه لما كان عدم جزء من الحركة بسبب عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع

لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل ولا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كانا فيما اسعلها
ما تعرفت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لا يجاما مترتبة في الحدوث وبحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يتم
فيعدم ترتيبها بحسب العلية التي لا يخفى على ذي فطنة فانا نأخذ السلسلة من الحادث في اليوم ونطبقها السلسلة من الحادث في الامس وتسوق البرهان الى الآخر وان لم يجتمع في
الوجود فنقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت يعدمها او وقت علمها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
عدم جزء من اجزائه وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني لزم ان يكون ذلك المانع موقوفا على امور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل

المانع فعدم جزء ما بعده بسبب وجود مانعه وكذا عدم جزء ما تقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب وجود مانعه والاجزاء غير متناهية فيكون
الموانع ايضا غير متناهية فيلزم التسلسل فاورد السؤال عليه بقوله فان قلت على تقدير آه وثانيا ان هذا السؤال انما يتوجه لو حمل الامور الموجودة الغير
المتناهية على الموانع اللازمة بحسب عدمات الاجزاء الغير المتناهية واما لو حملت على الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية اللازمة من السؤال
في علة الامر الموجود اذا كان العلل كلها امور موجودة كما قدم تقريره فلا يتوجه هذا السؤال اصلا فتفكر **قوله** لا يلزم الترتيب آه فان كل
مانع من تلك الموانع وان كان علة لعدم جزء من اجزاء الحركة ولكن لا يلزم منه ان يكون بعض تلك الموانع متوقفا على البعض فلا يلزم
الترتيب بين تلك الموانع انفسها **قوله** حتى يلزم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور الموجودة المرتبة **قوله** لجواز ان يكون آه حاصله
ان مانع جزء من الحركة حادث ومتحقق حال عدمه ومانع جزء مقدم على هذا الجزء كان موجودا آن عدم ذلك الجزء المقدم فيجوز ان ينتفي بعد
ذلك الآن فلا يجتمع مع المانع الذي هو مانع لهذا الجزء المتأخر وهكذا فلا يلزم اجتماع الموانع في الوجود فان قلت ان عدم الجزء المقدم اما
ان يكون مستمرا او لا وعلى الثاني يلزم اعادة المعدوم وهو محال وعلى الاول يكون مانعه ايضا مستمرا فلا احتمال لانتفاء المانع مع بقاء عدم الجزء
المقدم قلت يجوز ان يكون مانع الجزء الثاني مانعا عن الجزء الاول ايضا ومانع الجزء الثالث مانعا عنه وعن الجزئين الاولين وهكذا فلا يلزم
استمرار عدم الجزء المقدم مع انتفاء المانع وان انتفى مانعه الاول بل المانع متحقق غاية الامر انه يلزم تعدد الموانع وهو جائز لا ضير فيه فتدبر
قوله متعاقبة في الحدوث فان حدوث كل من الموانع مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة اذ لو كان حدوث كل من الموانع
سابقا على عدم جزء من اجزاء الحركة لزم خلاف المفروض ولا مرية في ان عدم الاجزاء متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان فكذا تلك الموانع
المقرونة بتلك الاعدام متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان ايضا وما قال الفاضل المعترض اعني من انه لم يظهر من هذا الجواب منع التسلسل الاول
انما فيه منع الثاني فقط لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتيب زماني او ذاتي فلا يجري البرهان في ابطاله فمما لا يصغى اليه فتدبر
قوله ولا يضيع فيه آه فان الشرط في استحالة التسلسل وجريان برهان التطبيق ليس هو الترتب الذاتي فقط كما زعمه المعترض بل
اعم من الذاتي والزماني وتلك الموانع وان لم يكن فيها الترتب الذاتي لكن فيه الترتب الزماني فتفكر **قوله** ونسوق البرهان بان
نقول اما ان يكون بازاء كل من مراتب السلسلة الكبرى مرتبة من السلسلة الصغرى فيتساوى الاصغر والاكبر هف والا فينتهي الصغرى
والكبرى انما زادت عليها بقدر متناه فتكون متناهية ايضا وسيجيء التفصيل فانتظر منتشا **قوله** وان لم تجتمع آه توضيحه على ما ورد
المحشي الى انه ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل تكون متعاقبة وجودا بحيث ينعدم

فی اسباب وجود العالم الدائم ملعول علیه بعض المتلفقین وهو ان الفعل متوارد لاستعدادات الحادثة الغیر المتناهیة علی مادة قدیمة بل حدث منها حوادث موجودة متعاقبة مع وجود قدیم مطلقا سواء کانت تلک الحوادث واردة علی ذلک القدیم عارضة له او لا غیر معقول لان القدیم یجب ان یکون سابقا علی کل حادث اذ القدیم ما لا یکون مسبوقا بالعدم والحادث ما یکون مسبوقا به فلا بد ان یکون سابقا علی کل واحد مما یصدق علیه الحادث فهذا یوجب ان یکون له حالة یتحقق فیها سابقة علی کل واحد مما یصدق علیه الحادث

وینعدم بعضها عند وجود البعض الآخر کما هو شان اجزاء الحرکة نقلنا الکلام الی علة عدم تلک الموانع المتعاقبة الغیر المجتمعة فی الوجود فانه لا بد لکل عدم حادث من علة حادثة فنقول انه اذا انعدم مانع من تلک الموانع فعلة عدم هذا المانع اما وجود مانع لهذا المانع فلا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة فی هذا الآن ایضا وهکذا الی غیر النهایة فهذه العلل الحوادث یتوقف بعضها علی بعض فهی مرتبة ومجتمعة فی الوجود فی آن واحد والا مریة فی ان هذه العلل علل لعدم هذا المانع بلا واسطة او بواسطة فیکون هذه العلل موانع لهذا المانع فیلزم وجود الموانع المرتبة فی الحوادث الغیر المتناهیة فیلزم التسلسل المستحیل فی الموجودات الحادثة وقت عدم هذا المانع وهو محال واما عدم جزء من اجزاء علة هذا المانع فیلزم ان یکون تحقق هذا المانع ووجوده موقوفا علی امور غیر متناهیة مرتبة بحسب الذات مجتمعة فی الوجود وهی العلل الموجودة التی لا بد منها فی وجود جزء من اجزاء علة وجود هذا المانع فیلزم التسلسل المستحیل فی اسباب وجود هذا المانع وقت وجوده ولا یذهب علیک ان بناء السوال علی حمل الامور الموجودة الغیر المتناهیة علی الموانع اللازمة عند عدمات الاجزاء الغیر المتناهیة وهذا الجواب لیس مبنیا علی هذا الحمل فان محصل هذا الکلام فی علة عدم مانع واحد ولعمری ان کلام الشارح ههنا لیس منتظم غایة الانتظام فتفکر **قوله** الوجه الرابع آه اعلم اولا انما اجاب المستدل الحکیم عن النقض بالحادث الیومی بالفرق بین التسلسل فی المجتمعات والتسلسل فی المتعاقبات واعترف بجواز التسلسل فی المتعاقبات کما مر تقریره فصار جواز التسلسل فی المتعاقبات من تتمة الدلیل فهذا الوجه الرابع نقض اجمالی تقریره ان دلیلکم یستلزم جواز التسلسل فی المتعاقبات وهو محال غیر معقول فالدلیل ایضا کذلک ویحتمل ان یکون هذا الوجه الرابع معارضة بان یقال ان العالم حادث فانه لو کان قدیما لا بد من سلسلة الحوادث فی ربط الحوادث بالقدیم فیلزم التسلسل فی المتعاقبات وهو باطل غیر معقول فالقدم ایضا کذلک وثانیا انه لو جعل الشیء ما نقل سابقا عن الامام حجة الاسلام وجها مستقلا برأسه من وجوه اجوبة الدلیل مثل هذا الوجه الرابع لکان له وجه لانه لا یصح ان یقال ان دلیلکم یستلزم المحال فانه یقتضی جواز تعاقب الحوادث الغیر المتناهیة وهو محال لان هذه الحرکة مسبوقة آه ولا حاجة فی ان یؤکد بعض الوجوه من الایرادات التی تحتمل ایرادا علی الدلیل وایرادا علی جوابه والدلیل بجملته ایرادا علی الدلیل وبعض الوجوه منها بجملته ایرادا علی جوابه والدلیل **قوله** معول علیه التعویل تکیه کردن واعتماد نمودن **قوله** فلا بد ان یکون آه هذا نتیجة لما تقدم وقوله السابق القدیم یجب ان یکون سابقا علی کل حادث بمنزلة الدعوی فلا یلزم التکرار لکن یختلج فی القلب انه ان اراد سبق القدیم علی فرد فرد بانفراده فمسلم لکن هذا لا یوجب ان یکون للقدیم حالة یتحقق فیها سبق القدیم علی کل واحد من افراد الحادث وان اراد سبق القدیم علی جمیع الافراد مرة واحدة فهو مع انه لا یلزم مما تقدم ممنوع ایضا وان اراد سبق القدیم علی کل فرد اعم من ان یکون منفردا او مجتمعا کما هو شان المحصورة فهو ممنوع اذ لو اعتبر…

قوله الوجه الرابع ما اورد علیه بعض المتأخرین آه نقض اجمالی وتقریره انه لو صح دلیلکم لزم المحال لان صحة دلیلکم مبنی علی جواز تعاقب الحوادث الغیر … [illegible] … غیر معقول آه خلاصة ان القدیم سابق علی کل حادث ودوام المقارنة مع بعض … [illegible]

واذا كان مقارنا مع حادث منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا تخلو تلك الحالة من مقارنة دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض ... والسبق على كل فرد بديهية ... هذا ... مسلم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من الحوادث دائما يستلزم كون القديم منفكا عن الزمان في السابق

لو اعتبر فرد مجتمعا مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها وما قال الفاضل اللاهوري من ان المراد من كل واحد الكل الافرادي كما في صدق الكلي على جزئياته فيكون الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان فالقديم سابق على كل فرد من افراد الحوادث بدليلين الاول انه لو كان القديم مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وكلاهما محالان والثاني انه في زمان عدم ذلك الواحد من تلك الحوادث ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبق القديم على الحادث وهو المطلوب فلا يخفى سخافته اما الدليل الاول فقضية انه انما يلزم قدم الحادث او حدوث القديم لو كان القديم مقارنا لواحد معين من تلك الحوادث وليس كذلك بل هو مقارن لفرد منتشر من تلك الحوادث فالقديم قديم والحادث حادث واما الدليل الثاني فقضيته انا اخترنا ان القديم موجود وحين عدم ذلك الواحد من الحوادث فلا يلزم منه الا سبق القديم على حادث حادث منفردا او متعينا وهو ليس بمطلوب بل المطلوب على ما اورده الفاضل اللاهوري سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث اعم من ان يكون منفردا او مجتمعا فتفكر **قوله** واذا كان مقارنا آه يحدشه انه ان اراد ان مقارنة القديم مع واحد معين من الحوادث ينافي سبقه على كل واحد منها فمسلم لكنه ليس القديم مقارنا لواحد معين منها وان اراد ان مقارنته مع الفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل واحد منها فالمنافاة ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع مقارنته لكل واحد منها وان اراد ان مقارنته للفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل فرد منها اعم من ان يكون معينا او منتشرا فهذه المنافاة حقة لكنه لم يثبت لزوم سبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون معه فرد ما وان توهم ان مقارنته مع واحد معين من الحوادث او غير معين بمنزلة الايجاب الجزئي وسبقه على كل واحد منها يستلزم عدم مقارنته لواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي مناف للسلب الكلي فنزاح بمنع الاستلزام فعليك بالانصاف **قوله** ويلزم من توارد الحوادث آه في الحاشية الكمالية كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا افرع على توارد الحوادث نفي تلك الحالة فتوارد الحوادث يوجب المقارنة دائما مع بعض الحوادث والمقارنة مع البعض دائما يوجب نفي الحالة المذكورة فظهر اندفاع ما في كلام بعض الحواشي من انه لا يخفى ان مآل المقدمة القائلة ويلزم من توارد الحوادث آه ومآل المقدمة القائلة اذا كان آه واحد انتهى وانما اورد كلمة كان لكون ظاهر العبارة آبيا عنه فان استعمال الواو العاطفة في محل الاستدلال لا يتعارف وبعد نفي العبارة حشو فان قول الشارح ان لا يوجد له تلك الحالة بعد قوله ويلزم من توارد الحوادث آه لا حاجة اليه بل يكفي ان يقول ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه دوام مقارنته مع بعض الحوادث والمنافاة الى آخر ما قال فتفكر **قوله** هذا اي الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهة الوهم لا بداهة العقل آه اعترض عليه الفاضل القراباغي بان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حالة للقديم يتحقق فيها سبقه على كل واحد من افراد الحادث مرة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة المذكورة ببداهة العقل لا بداهة الوهم واجيب عنه بوجهين الاول ما اورده بعض الافاضل من ان هذا الاعتراض انما يرد لو اعترف الشارح بوجوب الحالة للقديم انتهى

علی کل فرد منها وان کان مقارنا لفرد آخر منها فیحمل ان کان القدیم متقدما من حیث انه متقدم علی کل فرد من الحوادث دائما من فرد منها الا والقدیم متقدم علیه لحادث سابق علیه فیتحقق تقدمه علی کل فرد منها مع لزوم دوام المقارنة بفرد آخر منها وانما یلزم ما ذکره لو لزم سبق القدیم علی جمیع ما یصدق علیه الحادث فی زمان واحد وهو لیس کذلک بل انما یلزم ذلک فی الحوادث المتناهیة واما غیر المتناهیة فیتحقق تقدم القدیم علی کل احد منها مع دوام المقارنة بفرد منها وذلک ظاهر

فیتحقق فیها سبقه علی کل فرد مع ان الشارح ینکره وصرح بالانکار فی بعض رسائله فما قیل ان الشارح فکیف یصح ان یقوله ان بعد قبوله فالحکم بالمنافاة المذکورة لیس من بداهة الوهم ولا یذهب علیک انه لیس غرض المعترض ان الشارح قبله حتی یرد علیه هذا الجواب بل غرض المعترض ان المجیب بالوجه الرابع اعتبر وجوب حالة للقدیم فیها سبقه علی کل فرد مرة وحکم بمنافاة هذا السبق للمقارنة مع بعض الافراد دائما ومنع الشارح هذه المنافاة مع ان هذه المنافاة بعید قبول وجوب الحالة الکذائیة ای بعد ارادتها واعتبارها لا تقبل المنع بل یجب علی الشارح ان یمنع وجوب الحالة الکذائیة دون المنافاة والثانی ان بداهة الحکم بالمنافاة المذکورة لما کانت متفرع علی لزوم الحالة الکذائیة ولزومها بداهة الوهم لا بداهة العقل فلا حرج فی الحکم علی بداهة الحکم بالمنافاة المذکورة بانها بداهة الوهم لا بداهة العقل لان اصل هذه المنافاة المتفرعة هی علیه کذلک ثم اعلم ان اعتراض الفاضل القراباغی انما یرد ظاهرا لو کان المشار الیه لهذا هو القریب ای المنافاة المذکورة کما هو مقتضی السوق ولعله لو کان المشار الیه هنا جمیع ما قاله المجیب بالوجه الرابع ویکون المعنی ان جمیع ما قاله المجیب بداهة الوهم لا بداهة العقل فلا مجال لایراد الفاضل القراباغی فتفکر **قوله** علی کل فرد منها آه متعلق بالسابق **قوله** وان کان ای القدیم مقارنا لفرد آخر من الحوادث **قوله** فیتحقق تقدمه ای تقدم القدیم علی کل فرد من الحوادث **قوله** وانما یلزم آه یعنی انه انما یلزم ما ذکره المجیب من المنافاة بین دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق علی کل فرد لو لزم سبق القدیم علی جمیع ما یصدق علیه الحادث فی زمان واحد فان القدیم السابق علی جمیع افراد الحادث فی زمان واحد لا یجوز ان یقارن دائما مع الفرد المنتشر **قوله** وهو لیس کذلک ای لیس ان القدیم یکون سابقا علی جمیع ما یصدق علیه الحادث فی زمان واحد قال بعض الافاضل ان الجمیع عبارة عن الاحاد مع هیئة الاجتماع او بدونها فاذا لاحظ العقل الی الاحاد باجمعها ولاحظها اجمالیا ویحکم بسبق القدیم علیها فهو یستلزم السبق علی الجمیع بلا مریة الا تری ان الشیء اذا کان له عشرة اجزاء مثلا وکان امر سابقا علی کل واحد منها فیسبق ذلک الامر علی ذلک الشیء ایضا ولا یذهب علیک ان السبق علی الافراد بالتعاقب والانتشار لا یوجب السبق علی الجمیع اما سمعت ان حکم الکل الافرادی والکل المجموعی لیس متحدا فتفکر **قوله** فیتحقق تقدم القدیم آه والمحصل ان الحوادث لما کانت غیر متناهیة فلا یوجد زمان الا والقدیم یکون مقارنا لواحد من تلک الحوادث فکانت مقارنة ذلک القدیم للحادث قدیمة ایضا فالمقارنة مع فرد من تلک الحوادث دائما لا ینافی عدم المقارنة مع کل فرد منها من حیث الخصوصیة فیتحقق تقدم القدیم علی کل احد من افراد الحادث مع دوام المقارنة بفرد منها وذلک متفرع علی ان المراد بتقدم القدیم التقدم الذاتی فهو مستلزم لکون الحادث حادثا ذاتیا والحدوث الذاتی باطل عند الشارح وان اراد التقدم الزمانی فهو مناف لدوام المقارنة بفرد من افراد الحوادث لان کل وقت فرض فهو وقت مقارنة القدیم بفرد منها فاین وقت التقدم وفیما نحن فیه اختار الشق الثانی بانه لیس للقدیم تقدم مرة واحدة علی الجمیع

وقد اعترض عليه بان التنافي بين دوام المقارنة مع بعض الحوادث والسبق على كل فرد انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم ان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل المجموعي فان كل جزء من المجموع حادث والجزء يستلزم حدوث الكل بتمامه وكان توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من اجزائه موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد ثم قد قدح بعض الفضلاء

على الجميع بل له تقدم زماني على كل واحد من الاحاد فالتقدمات الزمانية كثيرة بعدد الاحاد ويوجد مع كل تقدم معية بغير قليس التقدم الزماني منافيا لدوام المقارنة بغير فتفكر **قوله** وقد اعترض عليه اي على الجواب بالوجه الرابع **قوله** انما يلزم لو استلزم آه حاصله ان سبق القديم على كل فرد يقتضي حدوث كل فرد ولو استلزم حدوث كل فرد حدوث المجموع يكون القديم سابقا على المجموع لسبق القديم على ما تحقق فلا يكون للقديم ح مقارنة مع بعض الحوادث وانما يتحقق التنافي بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد لو الامر ليس كذلك فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع فلا يتحقق المنافاة المذكورة **قوله** يستلزم حدوث الكل المجموعي آه قد اجيب عنه بوجهين الوجه الاول ما اورده الفاضل الجائسي من ان تحقق افراد غير متناهية يستلزم تحقق مجموعات غير متناهية مركبة من الاحاد متناهية على ما لا يخفى فالمراد بالكل المجموعي مجموع ما فظاهر ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما كذلك حدوث كل فرد وكل مجموع لا يستلزم حدوث مجموع ما اورد عليه بوجهين الوجه الاول كما ذكره بعض الافاضل ان ما ذكره قياس مع الفارق فان كل فرد وكل مجموع فرض جزء للمجموع وكل فرد بالقياس الى فرد ما ليس جزءا له بان يكون فرد ما هو تلك الافراد بل هو جزئي له وحدوث الاجزاء يستلزم حدوث الكل لدخول الاجزاء في سنخه وحدوث الجزئيات لا يستلزم حدوث الكلي لكون الجزئيات خارجة من قوامه وفيه ان كل مجموع ليس جزء المجموع ما بل مجموع ما كلي والمجموعات افراده فحاله كحال الكليات الجزئيات نعم ان كل مجموع جزء من المجموع الذي هو مجموع الافراد الموجودة الغير المتناهية وهذا ليس الفاضل الجائسي فانه ما اراد بالمجموع مجموعا ما لا هذا المجموع والثاني ان هذا مستبعد من العبارة فان الاجيب على المعترض ح ان يقول انما يلزم لو استلزم حدوث كل مجموع حدوث مجموع ما والامر في العبارة هين والوجه الثاني انه اراد المعترض بالحدوث اللازم اعني ثبوت الابتداء وثبوت الابتداء للكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية كذا اورده الفاضل اللاهوري وفيه ان الابتداء ليس بلازم للحدوث بل الحدوث لازم للابتداء فلو قال ملزومه لكان حسنا والامر المتعلق بالعبارة يكون سهلا فلا مضايقة في المسامحة فافهم **قوله** وكانه توهم آه بيان لمنشأ غلط المعترض وتوضيحه ان لحدوث المجموع في الواقع انحاء ثلثة الاول ان لا يكون شيء من حادثه اجزائه موجودا اصلا ثم يوجد جميع اجزائه دفعة واحدة والثاني ان يحدث المجموع بحدوث اجزائه على سبيل التعاقب والثالث ان يكون بعض الاجزاء قديما وبعضها حادثا والمعترض توهم ان حدوث المجموع لا يكون الا على النحو الاول مع لا ريب في ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع على النحو الاول **قوله** وهو توهم بعيد لما عرفت من ان لحدوث المجموع ثلثة انحاء ولا يذهب عليك ان المجموع وان كان له حدوث انحاء ثلث الا ان للمعترض ان اراد النحو الاول لكونه مفيدا للمجيب بالوجه الرابع فان المجيب يقول لسبق القديم على جميع الحوادث مرة واحدة فليس هذا التوهم من المعترض بعيدا فتدبر **قوله** فقد قدح آه اعلم انه ليس الغرض بهذا الكلام دخلا فيما هو المقصود ههنا من ربط الحادث بالقديم فان تعاقب الاشخاص يكفي فيه سواء كان النوع قديما او لا بل هو قدح في قدم النوع مع حدوث الافراد كما يراه الفلاسفة فاعدد حاصله ان القدح يقتضي ان ينقل قدم النوع مع حدوث الافراد من الفلاسفة ثم يقدح عليه وليس من دأب المحصلين القدح على المذهب

منه الفاضل الجائسي السيد الباقر ١٢

منه الفاضل الجائسي السيد الباقر ١٢ منه سلمه

منه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ١٢

في جميع الافلاك بان وجودها ليس في ضمن الافراد فهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوثها فلا يصح قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام ضعيف لان مرادهم من القدم الزماني ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع الكلية ومن البين حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ما يقول هذا القائل لو فرض انه لا يبقى فرد من الاكثر من يوم او يومين مع ان الوجود باق الاكثر من شهر او شهرين وبهذا التقرير تحكم بان الفرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف وغيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل

من غير تفصيل واجيب عنه بان القول بقدم النوع مع تعاقب الافراد لما اشتهر من الفلاسفة وقد ذكر في ما سلف ايضا وكان ما اورد عليه مناسبا لما ذكر في هذا الوجه الرابع بنوع ما اورد ههنا اكتفاء بالشهرة والذكر السابق ولا حرج فيه **قوله** ليس الا في ضمن الافراد لبطلان وجود الماهية المجردة فليس لها وجود مستقل بدون الافراد **قوله** ان لا يزال فرد آه هذا التفسير بالملزوم فان قدم النوع عبارة عن ازلية الماهية وازلية الماهية ليس الا استمرارها في جانب الماضي لما كان لم يخل جزء من الازل عن فرد من افرادها لزم استمرارها وان كان لم يستمر فرد معين من افرادها الا ترى ان الفرد مقيد ودوام المقيد بدا لا يكفي في دوام المطلق ولا يستلزم ان يوجد المقيد بدون المطلق فيلزم وجود الفرد بدون الكلي بحث ما قال الفاضل اللاهوري من ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد لا وجود للفرد والمبهم الا في ضمنها فاذا كان كل فرد حادثا كان فرد ما ايضا حادثا فنفيه آها او لا فبان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما على ان فرد ما امر ما ثانيا فبانه ليس في كلام الشارح اثر من قسم فرد ما حتى يتضح بان فرد ما حادث بل غرض الشارح قدم النوع من حدوث الافراد وذلك بين لا قدح فيه فان قلت ان كل فرد يكون بعد عدم وحكم الافراد يسري الى الطبيعة فيكون الطبيعة مسبوقة بالعدم فكيف تكون قديمة وايضا ان موضوع المهملة اعني الطبيعة من حيث هي هي تنتفي بانتفاء فرد ما فيلزم انتفاء الطبيعة وعدمها والعدم ينافي القدم قلت هذا الاعتراض فان تبين الالزام من بيان التصاف الطبيعة بالعدم في ضمن فرد ما وهذا لا ينافي قدمها لتحققها بنحو آخر من وجود آخر فلا يلزم الانتفاء المحض مطلقا حتى ينافي القدم فتفكر **قوله** وليت شعري اي ليت علمي يكون حاصلا لذلك القول بهذا القول **قوله** مع ان الوجود باق آه قال الفاضل اللاهوري والقول ببقاء الوجود شهرا او شهرين قول ظاهري مبني على العرف دون التحقيقة انتهى اقول فيه انه لا معنى للوجود الخارجي للشي الا ترتب الآثار المطلوبة منه عليه ولا مرية في ان الوجود مدة شهرين او شهر يترتب عليها الآثار المطلوبة منه فما وجه انه يكون وجوده مدة كذا بناء على العرف دون التحقيقة وايضا لم اعلم مراده عباده **قوله** بداهة العقل آه دفع دخل تقريره ان قياس الماهية التي افرادها لا تتناهى على الوجود مع الفارق فان الوجود تتناهى الافراد فيجوز ان يكون تناهي الافراد باقيا مع انعدام كل فرد ولا كذلك الغير المتناهي **قوله** في مثل هذا الحكم اي البقاء وان كان كل فرد منعدما **قوله** الوجه الخامس آه هذا الوجه نقض اجمالي كالوجه الرابع ويحتمل ان يكون معارضة كما يحتملها الوجه الرابع وقدم تقريرها لنقض المعارضة فتذكره ثم اعلم انه قد ينقض دليل الفلاسفة بان في تلك الدليل يتبنى على ان يكون الحادث معلولا للقديم مع تجدد آخر وهكذا الى غير النهاية فيجوز التسلسل في المتعاقبات وهو جائز ونقول ان هذا محال لان المبادي للاول قديمة حاصلة في الازل وجميع الحوادث كذلك لا انها وغيرها حاصلة فيه فلا بد من حادث يتحقق قبلها لا لزوم كونه داخلا في الجميع وهو ظاهر وخارجا عنه لتحققه قبل كل واحد وفيه ان معلولية الجميع هو معلوليات جميع اجزائه تفصيلا وليس عبارة عن معلولية واحدة ثابتة للجميع حتى يلزم للجميع الا قائل **قوله** يدل على بطلان التسلسل

فی الامور الموجودة المترتبة سواء کانت مجتمعة فی الوجود ام لا وذلک لانه لو حصل منها التطبیق بان تطبق احدی السلسلتین علی الاخری مع التفاوت بینهما وتعذر التطبیق فی الجملة لیتمیز الوسط بالضرورة فیلزم ان یکون

عدد احد المتضائفین اکثر من عدد المتضائف الآخر وهو محال لان المتضائفین متکافیان فی الوجود ضرورة بیان الملازمة انه لو کان التسلسل الی

من جانب المبدء واخذ السلسلة من المعلول الاخیر فالمعلول الاخیر مسبوق بلا سابقیة وکل واحد من آحاد السلسلة سابق ومسبوق فیکون فی

عدد السابقیات والمسبوقیات فیما فوق للمعلول الاخیر فی المعلول الاخیر مسبوق بلا سابقیة فیزید عدد المسبوقیات علی عدد السابقیات بواحد وهو محال ولا یتوهم ان هذا الدلیل

التسلسل آه الحکماء قالوا ان التسلسل انما یمتنع فی الامور الموجودة بالفعل مجتمعة کالماضیات الخارجة من القوة الی الفعل الموجودة فی ازمنتها مجتمعة

فی ظرف الواقع ویکون فیها ترتب اما وضعا کما فی سلسلة المقادیر او طبعا کما فی سلسلة العلل والمعلولات او غیرهما واما الامور الموجودة الغیر المتناهیة

التی لا تجتمع فی الوجود وهی المستقبلات کالحوادث المتعاقبة المستقبلة او التی تجتمع فیه لکن لیس فیها ترتب کالنفوس الناطقة الانسانیة المفارقة

فلیس التسلسل فیهما محالا واما المتکلمون فیحیلون جمیع انواع التسلسل بجریان الادلة علی زعمهم فی کل ما ضبطه وجود فان الزمانیات محتمعة

موجودة فی الواقع بالفعل من غیر سبق ولاحق عند العلیم الخبیر فالمستقبلات تسلسل لم تخرج الی الوجود بالنظر الینا واما بالنظر الی الواقع فقد

خرجت عندهم واما التسلسل فی الاستقبال بمعنی لا تقف عند حد جائز بالاتفاق بین الحکماء والمتکلمین فان کل ما یخرج من القوة الی الفعل

فهو متناه فلا ضیر فتفکر **قوله** فی الامور الموجودة المترتبة انما قید بالترتیب مع ان تلک البراهین تجری فی عدم النهایة مطلقا عند المتکلمین

مرتبة کانت او لا لان اجراء تلک البراهین فی غیر المرتبة عند الشارح یکون باعتبار الترتیب فیها ولو کان الترتیب بما لا کما یجیء من الشارح

من اثبات الترتیب فی الامور الغیر المتناهیة مطلقا والمراد بالموجودة الموجودة بوجودات متمایزة فافهم **قوله** سلسلة المتضائفین آه

المتضائفان هما الوجودیان اللذان لا یجتمعان فی زمان فی محل من جهة ویکون تعقل احدهما موقوفا علی تعقل الآخر فهما اما متخالفان

مسمیین کالابوة والبنوة والعلیة والمعلولیة فحقیقیان واما المکیفان بهما فی حکمهما کالاب والابن والعلة والمعلول فمشهوریان

قوله متکافیان فی الوجود وکیف لا یجوز ذلک ان یوجد فرد من الابوة او العلیة بدون فرد من مقابله فلا بد من ان یتساوی المتضائفان

فی العدد والا لزم وجود واحد منهما بدون الآخر وهو محال فعدم التساوی محال فالمستلزم لعدم التساوی وهو عدم التناهی یکون

مستحیلا واما توهم ان المشهوری ان یکون لکل مضائف مضائف هو متحقق ههنا فان المعلول الاخیر له علة وهکذا واما تساوی آحاد العدد

فی المتضائفین فهما لیس بضروری فی المشهوری فلا یصح التسلسل الیه فان قلت ان ابا واحدا قد یکون له ابناء کثیرة فاین المساواة قلت الاضافة تتعدد

عند تعدد الاطراف فلیس بازاء بنوات ابوة واحدة بل بازاء کل بنوة ابوة ولما تعدد المضائف الحقیقی تعدد المشهوری لکون الاول

جزء من الثانی علی ما اشتهر عند اهل العربیة فالاب باعتبار ابوة لبنیه الیغایر لنفسه باعتبار ابوة لذلک کما فی شرح المواقف من ان

تساوی العدد فی المتضائفین المشهوریین لیس بواجب فبعید عن الصواب **قوله** مسبوقیة بلا سابقیة فانه معلول لما هو سابق علیه

ولیس بعلة لما بعده لانا فرضناه مبدء السلسلة منقطعة من الاتی **قوله** له سابقیة ومسبوقیة فان کل واحد من تلک الآحاد معلول

لما فوقه وعلة لما بعده **قوله** وهو محال فلا بد من ان یکون السلسلة متناهیة ویکون فی المنتهی امر یکون له سابقیة دون المسبوقیة فیکون هو

علة لما بعده ولا معلولا لما قبله فتلک العلیة تحاذی معلولیة المعلول الاخیر والمتوسطات کل منها علة ومعلول فتساوی عدد

قوله اما اذا كان من الجانبين كما في الزمان والحركة

اعلم ان الضابطة في ابطال التسلسل من جانب العلل اذا كان الموجود متناهيا كما فيما نحن فيه فلا حاجة الى بطلان الحوادث كما لا يخفى الخارج لانحصارها في كل ما يسبق عليه متناهية

التضايف يقينية وقد يشكل على هذا البرهان بوجوه الاول ما ذكره مرزا جان الشيرازي في حاشيته على شرح التجريد الجديد وتقريره ان العلية والمعلولية امران
انتزاعيان لا تقرر لهما في الخارج اصلا واما في الذهن فلا تتصور لا تناهيهما فيه تفصيلا لان الذهن لا يقدر على تفصيل الامور الغير المتناهية واما التصور
الاجمالي للذهن فلا امتياز فيه ولا تعدد وبالجملة لا تتصور لا تناهي العليات والمعلوليات حتى يجري البرهان فيهما والحيثيات في موصوفاتهما اي
ذات العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة اي حيثية العلية والمعلولية فلا يجري البرهان لعدم التضايف وان اعتبر بها فيها فالكلام في تلك الحيثيات ايضا
امران انتزاعيان ليس في الخارج ولا في الذهن تفصيلا الى لا نهاية واما الاجمالي فليس فيه امتياز على نحو ما مر آنفا وفيه ان العلية والمعلولية ليستا امرين
اعتباريين بل هما انتزاعيان لهما منشأ انتزاع اي ذات العلة والمعلول وذوات العلل والمعلولات ذوات متقررة في حاق الواقع
ونفس الامر ونعتبر الاضافة معها لا بان تكون الاضافة جزءا حتى تصير تلك الذوات امورا غير موجودة في الخارج بل بان تكون الاضافة في
الملاحظة فاذا كانت تلك الذوات غير متناهية فيجري البرهان بان نقول ان ما فوق المعلول الاخير منشأ لانتزاع العلية والمعلولية معا
والمعلول الاخير منشأ لانتزاع المعلولية فقط فيلزم زيادة منشأ المعلولية على منشأ العلية عددا والتساوي كما يجب في العلية والمعلولية
يجب في منشأهما ايضا فتم البرهان فافهم والثاني ان هذا البرهان كما انه جار في الماضي كذلك هو جار في المستقبل ايضا فيلزم تناهيهما
في الوجود والتحدد بلا فرق مع ان عدم تناهي الاستقبال مسلم عند المتكلمين ايضا وبيانه ان عدم تناهي الاستقبال عند المتكلمين بمعنى لا
غير المتناهي بلا تقفي معناه حقيقة فان كل ما يخرج من القوة الى الفعل متناه وليس ان غير المتناهي الاستقبالي يوجد بالكل
ولو على التدريج فانه مستحيل عند المتكلمين والثالث ان لزوم وجود المعلولية بدون العلية لغرض انقطاع السلسلة عن الآتي
وهو مستحيل لابدية العالم عندهم كالجنة والنار وسكانهما وتغير احوالهم كالماكل والمشارب فان المسلمين قاطبة اتفقوا عليه فيكون
المعلول الاخير علة لما بعده وهلم جرا فافهم **قوله** اما اذا كان من الجانبين آه اعلم ان الفلاسفة قالوا ان الآن والزمان والزمانيات لها
وجود بالنسبة الينا وبحسب النظر الى الواقع وهو الحضور عنده تعالى وهذان الوجودان متغايران بالاعتبار ففي الاعتبار الاول يتحقق التجدد
والتقدم والتأخر في الزمانيات وبذلك الاعتبار غير مجتمعة والامور الغير المتناهية منها وجدت في جانب الماضي تدريجا وبالنظر الى
الاستقبال يكون اللاتناهي بمعنى لا تقف عند حد كما هو عند المتكلمين لا بمعنى اللاتناهي الكمي المتحقق بالفعل فانها بعد لم تخرج الى الفعل
اللاتناهي منها ففي الاعتبار الثاني لا تجدد ولا تعاقب ولا تصرم والزمان والزمانيات باجمعها موجودة معا غير متناهية بالفعل من
الجانبين ثم ثانيا ان هذا الدليل في زعم الشارح انما على الحكماء كاف لابطال الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت بحسب
التجدد والزماني بالنظر الينا او باعتبار الوجود الواقعي الدهري وسواء كانت مجتمعة او متعاقبة فحاصل التوهم ان هذا الدليل انما يدل
على بطلان التسلسل في جانب المبادي في الجانب الماضي كما في الاعتبار الاول واما اذا كان عدم التناهي من الجانبين كما في الاعتبار
الثاني وهو المنظور بالذات للحكماء فلا يجري هذا الدليل فيه فان كل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يوجد في هذه السلسلة مسبوقية محضة
حتى يستخرج بازائها علية محضة مطلقا في حد التضايف حتى ينكشف بالشك فلا يظهر الخلف وحاصل ما قال الشارح في دفع

فلا يتعلق الخلف حينئذ وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير فتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد ما لا يكون معه مسبوقية
في المسبوقية التي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجدنا في المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية لتكافؤ في عدد السابقية والمسبوقية
فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتسلسلة في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء
اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون عدد الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود وتعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور

فمن دفع هذا التوهم بقوله وذلك لانا اذا اخذنا آه اجراء هذا البرهان في الاعتبار الثاني وابطاله وليس غرض المتوهم ان هذا البرهان لا يجري في الوجود الزماني
بالنظر الينا باعتبار الوجود واللاتقفي الاستقبالي بعدم الاجتماع كما توهمه الفاضل القراباغي بل غرضه ان التسلسل في الاستقبال من جانب المعلول انما هو
بمعنى لا تقف عند حد لا ان التسلسل واقع فلا حرج لو لم يجر البرهان لان البرهان لابطال التسلسل الواقع وهذا كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسامات
الاجسام والعدد تسلسلا بمعنى لا تقف مع ان خروج الانقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وليس غرض الشارح من قوله وذلك لانا
اذا اخذنا آه اجراء هذا البرهان باعتبار الوجود واللاتقفي الاستقبالي الزماني كيف فان المتكلمين ومنهم الشارح يجوزون التسلسل اللاتقفي على ما مر
فكيف يصح منهم اجراء البرهان فيه وما اجاب به الفاضل الجائسي عن اعتراض الفاضل القراباغي بانه لا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان عدم
انقطاع السلسلة في الاستقبال كاف ويكفي في تحقق العلة امكان المعلول فمما لا يصغى اليه الا ترى ان تحقق العلة بالفعل مع امكان المعلول ايضا
من المتضائفات المقررة فافهم **قوله** وذلك اي عدم التوهم **قوله** السلسلة اي الغير المتناهية من الجانبين **قوله** كالمعلول الاخير آه اورد انه على تقدير عدم
التناهي من الطرفين لا يكون معلول اخير واجاب عنه الفاضل اللاهوري بان الكاف بمعنى المثل والمعنى اخذنا واحدا من آحاد السلسلة مماثلا للمعلول
الاخير في السلسلة المنقطعة المتناهية من جانب المعلول اي ان يوجد فيه المسبوقية فقط بلا سابقية لعدم اعتبار علية لما تحته في اللحاظ ويمكن ان
يقال ان المراد بالاخير فرضا من حيث عدم الالتفات الى ما تحته **قوله** يجب ان يكون فيما قبله آه فان مضايف معلولية المعلول الاخير هو علية ما فوقه
لا علية لما تحته كما لا يخفى فلا بد من ان يكون فيما فوق المعلول الاخير علية بلا معلولية والا لزم ان يكون فيما فوقه آحاد العلية والمعلولية متساوية و
يبقى معلولية المعلول الاخير بلا علية مضايفة فاندفع ما يتوهم من ان هذا الوجوب ليس في نفس الامر بل بسبب عدم اللحاظ الى ما تحت المعلول الاخير والا ففي الواقع
كل ما هو معلول فهو علة كذا قال الفاضل الالهآبادي رح **قوله** فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين اما في جانب التصاعد فبالواحد الذي فيه سابقية
فقط وليس فوقه علة واما في جانب التنازل فبالواحد الذي فيه مسبوقية فقط وليس هو علة لما تحته **قوله** ايضا اي كما يجري في الامور المجتمعة
في الوجود **قوله** وكذا برهان التطبيق آه اعلم ان القوم قد خبطوا في المراد من التطبيق بين آحاد الجملتين فنلقي عليك ما قال المحقق
الجونفوري في الشمس البازغة ان المراد من التطبيق ليس الا ما عهد استعماله في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين
متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض انتهى محصله ولا يذهب عليك انه لو كان المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة فاما ان يكون ايقاع
المحاذاة في الخارج او في الذهن والاول محال لان ايقاع المحاذاة في الخارج اما بجر الناقص في جانب المبدأ او بدفع الزائد في جانب
المبدأ او بجر الناقص في جانب المبدأ او بتخلف الزائد في هذا الجانب وعلى هذه الصور الاربع فظاهر في مساواة آحاد الجملتين لا يلزم
محذور بان يجذب الناقص من طرف عدم التناهي حتى تخلو مكانه او يدفع الزائد الى طرف عدم النهاية بسبب خلو مكانه وعلى هذين

المقدرين يلزم التناهي والا لزم عدم النهاية قال السيد الباقر في القبسات انه لا يصح تحريك الا على سلسلة الطلبية من جزء الثاني اذ ما ممكن ان يحرك وجود غير التناهي تفصيلا في الذهن حتى يقع المحاذاة بين الآحاد فيه المحاذاة الاجمالي ليس يجدي اذ لا امتياز فيه ولا تعدد وان قيل انا نفرض

نتوهم المحاذاة في الخارج بين الجملتين بالجذب والدفع كما قال الفاضل القراباغي في تتمة الحواشي فنقول انه فرض محال وقد جوزوا استلزام محال المحال وما قال المحقق المحقق الجونفوري في الشمس البازغة من ان العقل حاكم حكما كليا بامكان التطبيق في الخارج في زمان متناه بين كل شيء من المقادير الابعاد المادية الموجودة في الخارج المجتمعة المرتبة حيث بما كذلك انهما غير متناهيين غير محمود فان التطبيق في الخارج بمعنى ايقاع المحاذاة فيه بين الغير المتناهيين محال كما قال في بيان استحالة هذا التطبيق بسبب قابلية كونهما غير متناهيين اما المتجانسان الموجودان في الخارج المرتبان المجتمعان من المقادير والاعداد بما كذلك فلا يتعصيان عن التطبيق الكذائي قلت هذا لا ينفع فان الكلام في تطبيق الغير المتناهيين وهو محال فقد ثبت ثانيا انه قال الفاضل الباغنوي ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل واحد معين من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد معين من آحاد الاخرى لا يذهب عليك انه لا يقدر العقل على ان يجعل الجزء الاول من السلسلة الصغرى المقابل للجزء الثاني من السلسلة الكبرى مقابلا للجزء الاول من السلسلة الكبرى وهكذا الا في الذهن اذ لا قدرة له على تصور الآحاد تفصيلا والتصور الاجمالي لا يغني لعدم الامتياز فيه ومجرد الفرض فرض محال على ما مر ولا في الخارج فانه لا تأثير لجعل العقل في الخارج ثم العجب من الفاضل الهروي انه مع تصريحه بان التطبيق تطبيق عقلي اجمالي يقول اذا كانت الآحاد مرتبة في الخارج وفرض الانطباق بين المبدئين والآحاد بما متسقة منتظمة فلا يظهر الزيادة لا في المبدء ولا في الوسط بل تنتقل الى طرف اللاتناهي ولعمري ان التطبيق لو كان في الخارج ينفع فيه الترتب الخارجي لما كان التطبيق في الذهن مجرد حكمه بان آحاد واحدى السلسلتين بازاء آحاد الاخرى فلا ينفع الترتب الخارجي فان هذا الحكم الاجمالي يتصور في الآحاد الغير المرتبة ايضا وثالثا ما هو الحق المراد فنقول اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين مترتبتين في الخارج ففي كل واحدة منهما اول وثان وثالث وهكذا الى عديم النهاية فالاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية بمعنى انه كما ان في الاولى اولا في الخارج كذلك في الثانية اول في الخارج وهكذا الثاني من الاولى بازاء الثاني من الثانية وهكذا فالانطباق بين الجملتين متحقق في الواقع ليس موقوفا على جعلنا وفرضنا سواء علمناه او لم نعلمه والمراد من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري لا غير ولا شك في كون آحاد احدى الجملتين المفروضتين زائدة على الاخرى في نفس الامر فالمساواة باطلة فاذا طبقنا الآحاد اي لاحظنا الانطباق النفس الامري فالزيادة ليست في المبدء ولا في الاوساط بل في طرف ظن غير متناه والزيادة بعد الانصرام فيحكم بالتناهي الا ترى ان جملة اذا كانت مركبة من عشرة اجزاء مرتبة وجملة اخرى من احد عشر فلو فرض ان يكون الجملة الصغرى مقابل الثاني الجملة الكبرى فالزيادة في بادي الامر في المبدء لكن ليس الامر كذلك فان في المبدء يكون الاول مقابل الاول ان يعين فيهما محاذاة مكانية فاذا طبقنا الآحاد ولاحظنا انطباقهما النفس الامري فليس الزيادة في المبدء ولا في الاوساط فان في كل واحدة من الجملتين اولا وثانيا وثالثا وهكذا الى عشرة فيظهر الزيادة بعد العشرة اي بعد انصرام آحاد الجملة الصغرى وههنا في الواقع بلا صنع منا فعقلنا محال الغير المتناهي المرتب فيظهر الزيادة فيه في جانب ظن غير متناه فيلزم الانصرام والانقطاع هذا البرهان جريان ارادة التطبيق على طبق ما مر انما يجري في المجردات ايضا لوجود تعيين المراتب فيها وهو يكفي لجريان البرهان فافهم

ا اي الفاضل ...

١ اي يوسف القونوي ١٢ منه سلمه

٢ اي مرزا جان الشيرازي ١٢ منه سلمه

٣ اي السيد الزاهد ١٢ منه سلمه

المتعاقبة فی الوجود لان التطبیق فی الوهم لا یقتضی الحکم بالوجود فی الخارج بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الی غیر النهایة وجملة اخری غیر متناهیة من الحادث الذی قبل مبدأ الجملة الاولی او بعده وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولی علی مبدأ الجملة الثانیة ینطبق کل من آحاد الاولی علی آحاد الثانیة وسوق الکلام فان کان تجویزهم التسلسل فی الامور المتعاقبة بعدم جریان برهان التطبیق فیها فقد ظهر فساده وان کان ذلک لان السلسلة الغیر المتناهیة غیر موجودة هناک فالدلیل والبرهان جار فیه لکن المدعی غیر متخلف لان السلسلة الغیر المتناهیة غیر موجودة هنا ولیس المدعی الا امتناع السلسلة الموجودة الغیر المتناهیة وما الحکم لا یکون السلسلة الغیر المتناهیة موجودة فیرد علیه ان مقتضی الدلیل عدم وجودها اصلا لا علی سبیل الاجتماع ولا علی سبیل التعاقب والسلسلة الغیر المتناهیة

فان التطبیق المراد لا یقتضی کون آحاد الجملتین ذوات وضع ومادة وکلام الشیخ فی طبعیات النجاة یدل علی انه خص البرهان بالمادیات حیث قال بعد بیان هذا البرهان ان هذا الخلف لازم ان اجتمعت الآحاد وترتبت فما فی الشمس البازغة من ان هذا البرهان انما یجری فی المادیات وقد نقله صاحبها بالنقل عن الشیخ فمع قطع النظر عن طلب تصحیح النقل سهو مما لا ینبغی ان یلتفت الیه وخامسا ما هو القدح فیه وهو ان اجراء البرهان لتطبیق علی وجود سلسلتین غیر متناهیتین لو التزم احد انه یوجد سلسلة واحدة غیر متناهیة فلا یجری هذا البرهان فان التطبیق لا بد له من امرین فان قلت یتعاطی الحسن العقل انه یکفی سلسلة واحدة فانا نفرز منها سلسلة اخری بنقصان احد فیجری البرهان قلت ان الکبری بعد الافراز اما ان لم تبق علی ما کانت فعدمت قطیعة لا السلسلة الواحدة فان التطبیق ان بقیت علی ما کانت فالکبری واقعیة والصغری مستحیلة فتدبر **قوله** الا ان التطبیق فی الوهم آه انت لا یذهب علیک ان هذا الکلام مع سیاقه بظاهره نص علی ان التطبیق امر وهمی ان بسبب تطبیق مبدأ احدی الجملتین علی مبدأ الجملة الاخری ینطبق آحاد احدیهما علی آحاد الاخری ما کان بین الآحاد والانطباق قبل تطبیقنا وهذا مخالف للتحقیق السابق فان الذهن لا یقدر علی تصور الامور الغیر المتناهیة تفصیلا حتی یجری عمل الوهم فیها والعلم الاجمالی لا یکفی اذ لیس فیه تعدد ولا امتیاز لیس بشیء قدرة الوهم تحصیل الانطباق بین الآحاد فی الخارج الا تری انا لو توهمنا الانطباق فی الامرین الغیر المتطابقین فلا یصیران متطابقین بمجرد احتمال الوهم والامر فی تاویل العبارة هین فعلیک بالتدبر **قوله** بل العقل بمعونة الوهم آه فان قلت ان الوهم قوة فی الدماغ کلها الا الاخص بها هو آخر التجویف الاوسط من الدماغ یدرک بها المعانی الجزئیة التی لا تدرک بالحواس الظاهرة الموجودة فی المحسوسات فبرهان التطبیق یجری فی المحسوسات بالحواس الظاهرة والمحسوسات بالحواس الباطنة بل فی المجردات عن المادة ایضا علی ای شیء وقد مر فالتخصیص بالوهم لیس بسدید قلت ان المراد بالوهم القوة الحسیة مطلقا والحوادث لا تکون الا اجساما او جسمانیات ادراکها بمعونة القوة الحسیة هذا ما قیل فتفکر **قوله** وتسوق الکلام آه علی ما مر منا تقریره فتذکره **قوله** فان کان تجویزهم ای تجویز الحکماء والغرض من هذا الکلام بیان فساد قول الحکماء من ان البراهین غیر جاریة فی المتعاقبات والتسلسل فیها جائز **قوله** بناء آه دلیل لعدم جریان الدلیل **قوله** فقد ظهر فساده من ان التطبیق یحصل فی الامور المتعاقبة ایضا **قوله** ان کان ذلک ای تجویزهم التسلسل فی الامور المتعاقبة **قوله** فالدلیل وان کان آه یعنی ان البرهان وان کان جاریا فی الامور الغیر المتناهیة المتعاقبة الا ان المدعی وهو عدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة غیر متخلف فان السلسلة الغیر المتناهیة المتعاقبة غیر موجودة الآن فالموجود منها لیس الا واحدا فی کل زمان **قوله** فیرد علیه آه حاصله ان المدعی هو عدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة مطلقا سواء کان فی آن او فی زمان واحد او فی ازمنة متعاقبة بل فی الدهر ایضا وهو متخلف عن

للمفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة في موجود فيقع متسعا فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة

البرهان في الامور الغير المتناهية المتعاقبة وليس المدعى عدم وجود السلسلة الغير المتناهية المجتمعة حتى يقال انه غير متخلف عن البرهان في الامور الغير المتناهية المتعاقبة **قوله** المفروضة ههنا اي الحوادث المتعاقبة **قوله** فان جميع الحوادث موجودة آه نلقي عليك ان لوجود الشي وحدوثه في الزمان طرقه انحاء على ما في الشمس البازغة وغيرها الاول حدوثه ووجوده في الآن فقط دفعة سواء لم يبق كمسامتة الخط المفروض حركته لنقطة من الخط الآخر الثابت او يبقى زمانا بعد ما حدث في آن كالصورة الكائنة وكمسامتة الخط المفروض حركته لنقطة من الخط الآخر تنقطع الحركة عند مسامتتها والثاني وجوده وحدوثه في الزمان فقط تدريجا سواء كان على وجه التصرم والتقضي كما يكون وجوده في الزمان على سبيل الانطباق عليه ويكون هو منقسما بانقسام الزمان كالحركة القطعية في قدر معين من الزمان كاليوم مثلا فليست هي في آن هو طرف زمان وجودها ولا في آن يفرض في زمان وجودها بل مجموعها في مجموع زمان وجدت فيه اجزائها في اجزائه فاوائلها في اوله واوساطها في اوسطه واواخرها في آخره وليس مجموعها في جزء من ذلك الزمان اصلا وان شئت زيادة الايضاح فتخيل حبلا ممتدا في الف ذراع من المسافة فمجموع ذلك الحبل في مجموع تلك المسافة وكل جزء منه كذراع ذراع مثلا في ذراع ذراع من المسافة وليس مجموع الحبل في ذراع من المسافة مثلا ولا فرق في هذه الصورة بين الحركة القطعية الا ان الظرف والمظروف ههنا قار الذات وهناك غير قار الذات وهو لا يغير امرا فيما نحن فيه ان المجموع في المجموع وجزئه في جزئه فوجود المجموع في المجموع بدون ان يكون في جزء منه اليه نحو من الوجود او لا على وجه التصرم والتقضي بل يكون حدوثه في قدر معين من الزمان شيئا فشيئا يجتمع الجزء اللاحق مع السابق فيجاز ان يبقى بعد تمام الحدوث كقدر معين من الزاوية حصل من افتراق خطين منطبق احدهما على الآخر بتحرك احدهما من طرف مع ثبات الطرف الآخر ولا يجوز ان يكون له اول آن يبتدئ فيه الحدوث لانه بالحركة والحركة لا توجد في الآن والثالث وجوده وحدوثه لا دفعة في آن ولا تدريجا في زمان كالحركة التوسطية فانه ليس حدوثها في آخر آن السكون على المبدأ اذ هي حالة للمتحرك بين المبدأ والمنتهى اذا كانت متناهية على ما مر ولا في آن الوصول الى المنتهى بل حدوثها في زمان محاط بهذين الآنين فهي موجودة بتمامها في ذلك الزمان غير منطبقة عليه والا لكانت متدرجة وفي كل آن او جزء يفرض في هذا الزمان ولو كان لها اول آن الحدوث لكان في ذلك الآن مبدأ هذا الزمان وليس في هذا الزمان اول آن والا لكان ذلك الآن متاليا لآخر آن السكون وتتالي الآنات باطل متبين واذ وعيت ما القيت عليك فاعلم ان ما قال الفاضل الجلبي لا وجود لمجموع الامور المتعاقبة لا في مجموع الزمان ولا في جزء منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وعند وجود جزئه الاخير قد انقضى بعض اجزائه وذلك المجموع لان المفروض التعاقب بين اجزائه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فثبت عدم وجود ذلك المجموع في مجموع الزمان واما عدم وجوده في جزء من الزمان فلانتفاء بقية الاجزاء في ذلك الجزء فان قلت المجموع عبارة من جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد منها فالصغرى مسلمة اذ المجموع ليس لسانا واحدا منها وان اراد كل واحد في واحد منها والمجموع في الاخرى فتكرر الاوسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فيهما فيلزم المصادرة لان الكبرى حين النتيجة انتهى اقول ينبغي ان يعني انه فان قوله فقد انقضى بعض

والوجود اعم من ان یکون فی الآن او فی الزمان والوجود فی الزمان اعم من ان یکون علی سبیل الاجتماع او علی سبیل التعاقب

ببعض اجزاء وذلک المجموع الآن المفروض التعاقب بین اجزائه ان اراد به انه یقتضی بعض اجزائه فی مجموع الزمان ای کل منه وان حد فی بعض منه فهذا
مسلم لکنه لا ینافی ما ادعاه الشارح رح من ان المراد من وجود المجموع فی جمیع الزمان ان کل واحد منها موجود فی جزء من الزمان کما نص علیه بقوله یعنی
آن وان اراد به معنی آخر فلابد من تصویره حتی یتکلم علیه والجواب عن لزوم المصادرة ان المدعی وهو وجود المجموع فی جمیع الزمان بهذا المذکور
تنبیه لیس استدلالا حتی یجد شبهة المصادرة وهو مثل ما شائع الا تری انهم یقولون البیت موجود لانه عبارة عن مجموع الجدران والسقف ومجموع
الجدران والسقف موجود فالبیت موجود فتفکر **قوله** او علی سبیل التعاقب قال الامام فی نهایة العقول کنت متفکرا اربعین سنة فی جریان برهان
التطبیق فی الامور المتعاقبة وبعد الاربعین ظهر لی انه جار فیها وهٰهنا امور الاول ما قیل من انه فی صورة التعاقب لا یعرض للوجود والعدم کثرة
حتی یوصف بالتناهی علیه ویجری البرهان وفیه ان الفلاسفة قالوا ان الزمان والحرکة فی جانب الماضی غیر متناهیین مع انهما متعاقبان
فتفکر والثانی ان الشیء لما لم یجتمع احاده فاین تحقق الشیء حتی ینتزع منه العدد الغیر المتناهی ویجری البرهان وفیه ما قد عرفت من وجود مجموع
الامور المتعاقبة فتذکره وقد اجیب عنه بان الامور المتعاقبة فی الوجود الخارجی یلاحظها العقل بوجه اجمالی علی سبیل الاجتماع فی الوهم وبهذا
الاعتبار یعرض لها العدد الغیر المتناهی وینتزع منها وفیه ان الوجود الاجمالی لا کثرة فیه ولا تعدد فضلا عن عدم التناهی علی ما مر فتذکره
والثالث ما افاده صدر الحکماء صدر ای انار الله برهانه بقوله والظاهر عند العقل انه لا فرق بین المتعاقبات الخارجیة اذا قطع النظر عن حدیث الوجود
الدهری وبین اللاتناهی اللاتقفی کالعدد واجزاء الجسم ومقدورات الله تعالی الا ان بالفعل تناه فی الصورتین ولا وقوف فی کل الی حد لا یمکن بعده
فالمتعاقبات الزمانیة مع قطع النظر عن الدهر وان کانت موجودات زمانیة فی حکم العدد انتهی والرابع ما اورده الفاضل الباغنوی رح
من ان الامتیاز بین الاحاد بالترتب والتقدم والتاخر ای سواء کان زمانیا او طبعیا او غیرهما ضروری فی برهان التطبیق اذ یتوقف
التطبیق علیه وهذا الامتیاز والترتب فی الامور المتعاقبة اما بالتقدم والتاخر زمانا او طبعا مثلا وایاما کان فالتقدم والتاخر متضایفان لا یتحقق
احدهما ذهنا ولا خارجا بدون الآخر ولا یمکن ههنا ان یتحقق التقدم والتاخر فی شیء من الازمنة فی نفس الامر لان التقدم مثلا کالامس
والتاخر کتحقق الیوم فان تحقق الاضافتان امس فی الخارج لزم تحقق التاخر بدون المتاخر وان تحققا الیوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احدهما امس والاخری الیوم لزم الانفکاک وان تحققا فی الذهن فالذهن لا یقدر علی تفصیلها ولیس التقدم والتاخر من الصفات
التی لا یقتضی الاتصاف بها وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل الامکان فان امکان الحوادث ازلی حتی یجوز ان یکون تقدمات
المتقدمات وتاخرات المتاخرات کلها فی زمان واحد مع عدم المتقدمات والمتاخرات مثل امکانات الحوادث فانها ازلیة ولیست موصوفاتها
ازلیة وبالجملة لما لیس التقدم والتاخر فی المتعاقبة فکیف یجری البرهان فیهما ویدفع هذا اما اولا فبما قیل من ان هذا التقریر یدل
علی عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض مع ان تقدمها ضروری وفیه ان الفاضل الباغنوی لعله یلتزم ان اتصاف اجزائه او ما ب
بالتقدم والتاخر فی الذهن ومقصوده ان الذهن لا یقدر علی ملاحظة الامور الغیر المتناهیة تفصیلا حتی یجری البرهان ولا منع فی الملاحظة
الاجمالیة واما ثانیا فبما قال الفاضل الکابلی ادام الله ایامه من انه قد یتحقق فی الاحاد بحسب الخارج وصف بسببه یتصف فی الذهن بالتقدم

سله ای الفاضل الغزنوی ١٢ منه سلمه
سله الجیب الفاضل الکابلی ١٢ منه سلمه
سله ای مولانا کمال الملة والدین قدس سره ١٢ منه سلمه
سله ای الفاضل الکابلی ١٢ منه
سله ای المولوی محمد برکت ١٢ منه سلمه
سله ای الفاضل الباغنوی مرزا جان ١٢ منه

بل الموجود عندهم نحو اخر يسمونه الدهر فانهم يقولون ان الذي يتم به المبادي العالية موجود في الدهر والدهر غير زماني فالموجود في الزمان سبيل التعاقب من جهة الخارج فاخراجه الى الوجود بالخارج

والتاخر فامتيازات تلك الآحاد بهذا الطريق كاف بجريان البرهان انه لم يكن الاتصاف بهما في الخارج فيقال كما ان في احديهما اشياء
لها بسببها في العقل الاولية والثانوية وهكذا كذلك في الاخرى انتهى فتدبر **قوله** بل الموجود عندهم آه لا بد ههنا من تفصيل ما فنلقي عليك
اولا ان الزمان عند الحكماء كم غير قار بالذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للتقدم والتاخر بالذات وما عداه معروضهما بواسطة
فالمتغيرات من حيث هي متغيرات تكون في الزمان وما به النسبة بين المتغيرات من حيث هي متغيرات هو الزمان فنسبة موجود زماني الى سائر الموجودات
الزمانية نسبة متقدرة وامتدادية يختلف بحسبها حال ذلك الموجود في الوجود وبالقياس الى تلك الموجودات بالمعية واللامعية فهو مع
البعض منها لا مع سائر الابعاض ولا مع الجملة لكون ظرفها امتدادا غير قار كذا في الايماضات ثم ان الدهر والسرمد عندهم عبارتان عن
حاق الواقع المحيط بالامور الثابتة والمتغيرة وان لم تكن مع حيثية التغير فانه لا تغير في الواقع بل فيه ثبات بحت فما هو موجود فيه موجود دائما
وما هو معدوم عنه معدوم دائما وليس فيه تقدم وتاخر وتقضي وتصرم وامتداد وهمي او عيني وتجدد وحدوث فامر التقدم والتاخر
والتصرم والتجدد وغيرها مقصور على الزمان والدهر وعاء الزمان لكون الدهر محيطا بالزمان كذا قال الشيخ في النجاة والنفس وعاء
الدهر بطلان يطرء على التقرر بل الموجودات الدهرية تبقى ببقاء دهرها بافاضة الجاعل ابدا على الثبات اما طريان العدم بعد الوجود
في الزمان فكنه ليس طاريا بحسب الواقع فان طريان العدم في الواقع انما يصح بارتفاع جميع انحاء الوجود والموجود في زمان ما موجود لا يرتفع عن زمانه
والا اقترن النقيضان بل هو ثابت في الواقع ابدا متخصصا بذلك الزمان وارتفاعه عن الزمان البعد غير معقول اذ لم يكن الوجود
متحققا فيه فاذن طرو العدم هناك ليس الا انقطاع استمرار الوجود ولا انقطاع فيضانه عن الجاعل لا الارتفاع ما قد فاض كذا في الايماضات
فنسبة الامور الثابتة الى الامور المتغيرة لا من حيث انها متغيرة من جهة شركتهما في محض الوقوع في حاق الواقع فما به النسبة بينهما هو
الواقع والفرق بين الدهر والسرمد الا بالاعتبار فانه اذا قيست الامور الثابتة من حيث انها ثابتة الى المتغيرة لا من حيث
انها متغيرة فنسبة المعية بينهما تسمى دهرية وما به النسبة وهو الواقع يسمى دهرا واذا قيست الثابتات بعضها الى بعض فنسبة المعية بينهما
تسمى سرمدية وما به النسبة وهو الواقع ايضا بدون ان يلاحظ كونه ظرفا للامور المتغيرة يسمى سرمدا والنسبة السرمدية اعلى من النسبة الدهرية
فان المنسوب اليه في النسبة الدهرية متغير وفي النسبة السرمدية متعال عن التجدد والتغير وقد يطلق الدهرية على نسبة الثابت الى
المتغير او الى الثابت مع كون النسبة السرمدية صنفا من الدهرية كذا في الشمس البازغة واذ قد وعيت ما تلونا عليك فاعلم ان
ما قال بعضهم من ان نسبة المتغير الى المتغير زمان كما نقله الشارح في رسالة اثبات الحدوث والامام الرازي في المحصل وما قال
السيد الباقر في بعض كتبه تبعا لما قال الفارابي في التعليقات ان الدهر هو نسبة الموجود الثابت الى الموجودات المتغيرة والسرمد
هو نسبة الموجود الثابت الى الموجود الثابت يخالف ما تقرر عند المحققين من ان الزمان كم والدهر والسرمد عبارتان عن نفس الواقع
على ما مر فكيف يكون الزمان والدهر والسرمد عبارة عن النسبة التي هي من مقولة الاضافة فاما ان يقال ان في احد القولين غلطان
اوليا ولا ان يأول بان المراد بالنسبة ما به النسبة او يقال ان لهذه الالفاظ الثلاثة معنيين اصطلاحا ولا مشاحة فيه وثانيا انهم صرحوا على الوجود

قوله بل الموجود عندهم آه قال الشارح في بعض رسائله انهم يجعلون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد

الوجود الدهري في المعية الدهرية بوجوه منها ان العقول العالية على الزمان الى السيد قولنا ان الشئ بعض اجزائه ان الشئ سوء معا وعلى التعاقب تعالى واو
يتصفون بالجهل فانهم حكموا بالحكمين ق والواقع لا يقبل الا احدهما وعلى الثاني لزم التعاقب ومنها ان الزمان لما كان قارا موجودا مرة واحدة في
الواقع الدهر فلا تدريج فيه في نفس الامر فما الذي وجب لنا ان نعتقد انه موجود شيئا فشيئا على سبيل التدريج فليس اعتقادنا الا تدريجا الا
ومنها انه ان اردتم انه لا تجدد هناك بالنسبة الى ذاته تعالى فهو مسلم لكنه لا يقدح في ان يكون التجدد هناك بالنسبة الى الحوادث بان يوجد بعض الحوادث
فصار حاضرا عند الواجب ومعه ثم انعدم فصار غائبا عنه وغير مجامع معه فان قلت انه يلزم منه ان يكون الواجب بالفعل مع بعض بالقوة مع آخر
الواجب لا تغير فيه قلت انه لا تغير في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية اما في الاضافيات المحضة فلا يمتنع التغير فالقوة والفعل انما جاءا من جانب
تغير الحوادث لا من قبل تغير في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية وان اردتم انه لا تجدد هناك بالنسبة اليه تعالى اصلا فلا دليل عليه لا لابطال المعية الدهرية
بيانات اخر ذكرنا بعضها في حاشيتنا المسماة بالقول الاسلم لحل شرح السلم ان شئت فارجع اليها ولم يشعر المحقق ما شعر الدليل لابطال
المعية الدهرية بل شاجر مع الحكماء حيث مال على المشاجرة قوله عندهم وقوله نسبوه وتوجه الى ابطال اللازم من المعية الدهرية وهو اجتماع الامور
الغير المتناهية مع ترتب ما ومن ابطال اللازم يلزم ابطال الملزوم وثالثها ان مقصود الشارح من هذا القول ان المتعاقبات الزمانية متعاقبات
بالنظر الى الزمان وسلمنا ان التعاقب مانع عن جريان البرهان لكنها مجتمعات مجتمعة في الدهر كما هو مشربكم فيجري فيها البرهان نظرا الى الوجود
الدهري ورابعها انه يرد على هذا امور منها ان الموجودات الدهرية لا ترتب فيها اذ لا تجدد ولا تعاقب فيها على ما زعمتم فكيف يجري فيها برهان
التطبيق باعتبار الوجود الدهري ويجاب عنه بوجهين الاول ان الترتب ليس منحصرا في التعاقب الزماني بل يكون الترتب في الدهر بالعلية
او بالوضع او باللزوم او غير ذلك فيجري فيها البرهان نظرا الى الوجود الدهري والثاني ما افاده استاذ استاذي الجدي معدن العلوم العقلية
والنقلية انار الله برهانه من ان تلك الموجودات الدهرية وان لم توصف بالتعاقب في الدهر لكنها توصف في الدهر بالتعاقب الذي ماتي بان
نها متقدم على ذلك ما نا ويكفي هذا القدر من الامتياز والتعاقب في الدهر يكفي لجريان البرهان ومنها ما في الشمس البازغة من انه لو كفي الاجتماع
في الدهر لانتقض البرهان على تناهيها في الابد لوجود المستقبلات والماضيات كلها مجتمعة في الدهر وهذا كما يخالف اصول الفلسفة يخالف قواعد
الملة لاتفاق المليين على ابدية العالم ولا يبعد ان يقال ان المتكلمين ليسوا بقائلين بالاجتماع الدهري اصلا حتى يخالفوا قواعد منهم بل الوجود
عندهم هو وجود زماني فالحوادث الماضية عندهم متناهية والمستقبلة غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد غير المتناهي الا تقفي نوع من
التناهي اذ الموجود ليس الا متناهيا الا انه لا يقف على حد لا يتجاوزه فتفكر وخامسها ان الحكماء لو جوزوا التسلسل في المتعاقبات بناء على
ان هذا البرهان لا يمكن ان يجري في المتعاقبات لا لان المدعى غير متخلف عن البرهان لعدم وجود السلسلة الغير المتناهية المتعاقبة فاورد
عليهم الشارح ايرادين الاول ان المدعى متخلف فان البرهان يقتضي عدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا وههنا المتعاقبات موجودة
في مجموع الازمنة على وجه التعاقب بنحو من الوجود الخارجي اليه اشار الشارح بقوله فيرد عليه الى قوله بل الوجود عندهم آه والثاني ان
المتعاقبات مجتمعات في الدهر فيجري البرهان فيها بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن التعاقب ووجود المتعاقبات في مجموع الازمنة واليه
اشار الشارح بقوله بل الوجود عندهم الى قوله فالوجود في الزمان آه وهذا القول من تتمة الايراد الاول والايراد الثاني وقع في البين

له اي مولانا محمد ... قدس سره ... منه سلمه

قوله لا يخفى انه اذا اسلم جريان التطبيق ظهر كما لا يخفى ان ما يظهر منه هو الاتمام على تقدير عدم الاتمام مساواة الجزء للكل هذا المحذور يجري في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي الكل يستحيل في نفس الامر بحيث لا يتحصل في شيء من شانيه كذلك سواء كان مجتمعة او غير مجتمعة فان البيان كما يقتضي تطبيق الكل مطلقا اعني مع قطع النظر عن مشاهد حكمه فلينا مل

تقريبا قال الشارح في رسالة اثبات الواجب ما اشترطوا الاجتماع في الوجود فقد يقيم ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فمن اشترط الاجتماع فقد قيل انها قد ضبطها وجود خارجي فيجري فيه التطبيق فقد يقيم لا نسلم ان السلسلة الغير المتناهية منها غير موجودة غاية الامر انها ليست موجودة في زمان احد لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمنة وجود جزء جزء انتهى ولا يخفى على من له ادنى مساس انه يجب حمل قول الشارح وقد يقيم لا نم آه على الايراد الاول المذكور ههنا لا على الايراد الثاني المذكور ههنا كيف فانه لا مناسبة لذكر عدم وجود السلسلة المتعاقبة في زمان احد بل في جميع الازمنة بالوجود الدهري بوجه فيجب حمل قول الشارح قد قيل انها آه على الايراد الثاني المذكور ههنا دفعا للزوم التكرار مما فهم الفاضل القرابا غي من ان قول الشارح وقد قيل انها آه اشارة الى الاعتراض الاول المذكور ههنا اي الوجود التعاقبي وقوله وقد يقيم لا نم آه اشارة الى الايراد الثاني المذكور ههنا اي الوجود الدهري فبعيد عن فهم ذوي الفهوم فافهم **قوله** ثم لا يخفى آه نقض عليك او لا انه دفع ما يتوهم من ان تجويز التسلسل في المتعاقبات الغير المتناهية ليس لامتناع التطبيق ولا لعدم الوجود بل لان المحذور اللازم من برهان التطبيق وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل اي الناقصة للزائدة غير لازم في المتعاقبات اذ ليس في الخارج ههنا في زمان ما الا عدد فلا يلزم تناهي غير المتناهي او مساواة الناقصة للزائدة وثانيا ان حمل هذا القول على ما يتوهم كما قررنا اولى واظهر كما يقتضيه السياق وسلاسة الكلام وما في الحاشية الكمالية الظاهر انه تتمة الاول فما فيه اختلاج فافهم **قوله** وهذا المحذور آه قال الفاضل اللاهوري الظاهر ان يقول وهذا المحذور فلا بد من ان يقال هذا المحذور ان يجري ايضا على سبيل التردد في صورة التعاقب **قوله** يستحيل في نفس الامر آه فاذا كان مستحيلا في نفس الامر ثبت تناهي ما فرض كونه غير متناه وهو المطلوب **قوله** بمعنى انه يستحيل آه اي لا بمعنى ان ذلك العدد الذي يساوي جزؤه الكل يستحيل باعتبار وجوده في نفسه اذ لا وجود للعدد في نفس الامر منفكا عن المعدودات **قوله** بل الكم مطلقا اي سواء كان كما منفصلا كالعدد او متصلا قارا كالخط والسطح والجسم التعليمي او غير قار كالزمان **قوله** تابي آه وذلك ان الكم مطلقا يقتضي القسمة لذاته الى اجزاء وبازدياده يزداد وبانتقاصه ينتقص فكيف يكون الكل مساويا للجزء وما قيل من ان الكل اعظم من الجزء مسلم في المتناهي اما في غير المتناهي فلا فبعيد عن الصواب الا ترى ان في الكل مرتبة لا يكون تحقق اجزائها مرتبة في الجزء سواء كان في المتناهي او غير المتناهي فان عدم التناهي لا يبطل حقيقة الكل والجزء فتعرف **قوله** فليتامل قال الفاضل الجاني اشارة الى منع لزوم المساواة على تقدير ان يكون بازاء كل واحد من الزائد واحد من الناقص فان الغير المتناهي يقتضي لذاته ان لا يقف في التطابق اصلا سواء كان مع الزائد او مع غيره والا لم يكن غير متناه الا ترى ان جنب الشهور اكثر من السنين مع انها لا تقف في التطبيق مع الشهور انتهى ولا يذهب عليك انه لو وقع بازاء كل واحد من الزائد واحد من الناقص فاين يبقى الزيادة حتى يمنع المساواة بل يشتمل كل منهما على ما يشتمل عليه الآخر وما قال ذلك الفاضل بعيد هذه العبارة من ان التطابق بين الاحاد لا يستلزم الاشتمال

واعلم ان العقلاء شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتيب وقد سبق بيان حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد اعترض على اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتيب لم
يمكن للعقل التطبيق لان الامر فيها مفوض اليه حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل اجمالا الاحاد اللا متناهية بل لابد فيها من تطبيق السابق على السابق
كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى واستيفاء ذلك السلسلة الغير المتناهية وكون التطبيق في هذا وتطبيق المبدأ على المبدأ والثاني على الثاني
تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز منه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمد في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة

لاشتمال كل منهما على ما يشتمل عليه الآخر فهو مضحكة العقلاء ثم ما ذكره من السند بقوله الا نرى آه فاستمع ان المستقبلات غير متناهية عند المتكلمين بمعنى
لا تقف عند حد فليس في المستقبل شهور وسنون غير متناهية بالفعل كما سنا فيه واما الماضي فهو متناه عند المتكلمين نعم هو غير متناه عند
الحكماء والمتكلمون يجرون فيه البرهان كما نص عليه الشارح من مبدأ البحث والحق ان قول الشارح فيتأمل ليس ايماء الى قدح ومنع بل
هو ايماء الى دقة المقام وغموضه قال بعض تلامذة الشارح قد سمعت من حضرة الاستاذ قدس سره اني انا اذا قلت فليتأمل فيكون اشارة
الى شيء ما يتوجه على ما ذكرناه او الانحلاف فقولي فليتأمل فانه ليس اشارة الا الى مجرد الدقة ونوع من الخفاء انتهى فالتعرض بلفظ فيه مدار القدح
على ما اصطلح عليه الشارح ويؤيده ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا والظاهر ان الامر بالتأمل مع كلمة
فيه اشارة الى ان في الكلام شبهة وبدونها الاشارة الى ان في الكلام تدقيقا فان اثبات جريان التطبيق في المتعاقبات معتمد الشيخ
وبه قصد اثبات الحدوث فتوجيه الامر بالتأمل بابداء الشبهة توجيه بما لا يرضى به قائله انتهى كلامه الشريف ولعلك تتفطن من هذا التفصيل
ان ما قيل ان فليتأمل لم يعلم حاله بل الظاهر انه للاعتراض كما هو الشائع في اكثر الكتب صدر بالغفلة عن اصطلاح الشارح رح فلا تغفل
قوله وقد سبق آنفا حال الشرط الاول اي الاجتماع فانه جرى البرهان في الامور المتعاقبة انتهى على زعم الشارح **قوله** واما الشرط
الثاني اي الترتيب **قوله** بانه لو لم يكن بين الاحاد آه توضيح ما وجه به ان السلسلتين اذا كانتا مترتبتين فالانطباق بالمعنى المراد المتوقف
على ما مر بين احادهما حاصل في نفس الامر وكذا الانقطاع وزيادة احديهما على الاخرى ايضا متحقق في الواقع سواء علمنا او لم نعلم فاذا لاحظنا
ذلك الانطباق النفس الامري حكمنا بان الانقطاع حاصل وان التناهي متحقق واذا كانتا غير مترتبتين فليس الانطباق بين احادهما
في الواقع وليس الذهن قادرا على ايقاعه فكيف يجري البرهان فيهما والشيخ تسامح ههنا كما تسامح سابقا حيث قال ههنا بعينه
ان التطبيق من اعمال العقل وانه يتسبب تطبيق مبدء واحد منهما على مبدء الاخرى تطبيق الاحاد ويظهر الزيادة في طرف عدم التناهي
فعليك التدرب الامر في العبارة ههنا **قوله** من تطبيق بعضها اي بعض الاحاد **قوله** وذلك اي تطبيق كل واحد واحد على التفصيل
قوله وعلى هذا الشرط اعتمد آه يعني ان الحكماء المشائين بناء على اشتراطهم الترتيب في اجراء البرهان قالوا ان النفوس الناطقة الغير
المتناهية المجردة المفارقة عن الابدان تبقى بعد فساد الابدان وخراب الاجسام بغير تعلق ولا ترتيب فيها ولهذا لا يجري فيها برهان
التطبيق فالبدن كانه شبكة اقتنص بها جوهر النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا احتياج الى
بقاء تلك الشبكة فتبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائقة عن جوهرها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان
البدن ليس شرطا لبقاء النفس كذا قال الصدر الشيرازي ثم اعلم ان المتكلمين بعد الاثبات الترتيب بين +

قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من الجملة لابد ان يكون بازائه واحد من الاخرى والا لزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل الحق ان يقال فرق بين الامرين فان ذلك بان في السلسلة المرتبة تنتقل الزيادة الى الطرف الآخر فيظهر الانقطاع وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان

تلك النفوس حتى يجري البرهان فبعضهم قالوا ان نفس الابن موقوفة على بدنه لكون النفس حادثة بحدوث البدن على ما هي الشائعة وبدنه يتوقف على نطفة ابيه ونطفة ابيه بتحصيل تدبير نفس الاب فبهذه الوسائط يتوقف نفس الابن على نفس الاب وهكذا فيحصل الترتيب الطبعي وفيه ان حدوث الاشخاص قد يحصل بالتوالد كما هو الشائع العام وقد يحصل بالتولد كما في آدم عليه السلام فاين التوقف والترتب الطبعي وقال شمس الدين السهروردي في كتابه المسمى بشجرة الالهية ان هذا الآدم الذي ينسب اليه البشر وجد بالتولد بل بالتوالد وان التوالد سابق عليه والله اعلم بحقائق الامور وبعضهم قالوا ان الحكماء قائلون بقدم النوع فنوع الانسان قديم فلا يزال شخص منه فقبل كل شخص منه كان شخص سواء كان مولدا له او لا فنفوس هذه الاشخاص الغير المتناهية بعد المفارقة مجتمعة في الوجود وفيها ترتب باعتبار الحدوث وشاهد الضروري الاجراء البراهين الترتب والاجتماع في الوجود وانكانا من جهتين فيجري فيها البرهان باعتبار الترتب الحدوثي فتعرف **قوله** قلت ان كفى آه قيل هذا وارد على توهم ان مجرد حكم العقل بان في احديهما واحدا ليس بازائه واحد من الاخرى يستلزم التناهي وذلك باطل لانه انما يثبت لو ثبت ان هذا في جانب عدم التناهي لا مطلقا ولا يمكن للعقل ان يلاحظ اثنين اثنين منهما مفصلا والملاحظة الاجمالية بحيث يشتبه فتدبر **قوله** هناك اي في المرتبة **قوله** في الصورة الاولى اي في غير المرتبة **قوله** تحكم فانه ابداء الفرق بلا فارق **قوله** بل الحق ان يدفعوا آه اي ليس للحكماء دفع جريان الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المرتبة بان يدعوا ان الاجمال كاف في المرتبة غير كاف في الغير المرتبة فانه تحكم بحت بل الحق ان يدفعوا آه وتوضيح هذا الدفع على ما افاده الشارح في حاشيته على شرح التجريد ان السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد احديهما على الاخرى من طرف التناهي فاذا انطبقتا هما في صورة الترتيب تنتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء ما سابقه بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لاحديهما على الاخرى لا الاتساق والنظام فلو لم تكن الزيادة في الطرف المقابل لم تتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان تنتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها انتظام ونسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما في الصورة الاولى وفيه ما اورده الفاضل المجالسي بما توضيحه ان غير المرتبة ليس فيه مبدء ولا اوساط ولا آخر وليس الاول والثاني فيه شيئا متقررا فليس الاوساط في غير المرتبة الا فرضا جعليا منعكسا بحسب الاعتبار لم يبق الاوساط اوساطا فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا في المبدء لاعتبار التطبيق في المبدء ويمكن ان يقال انا سلمنا انه ليس في السلسلة الغير المرتبة مبدء ولا وسط الا ان الشارح تسامح في اطلاق الوسط ههنا فلما لم تنتقل الزيادة في الغير المرتبة الى جانب اللاتناهي الذي هو احد طرفي السلسلة لانتفاء الطرف في الغير المرتبة وقعت الزيادة مترددة في البين فعبر عنه بالوسط مجازا فافهم ثم ما يجب ان يعلم ان للفاضل بعض الاعلام نور الله مرقده تقول الشريف ههنا بحث شريف وهو ان مطالعة الاحاد اللامتناهية دفعة واحدة انما يمتنع في العقول القاصرة واما في المبدء الاعلى تعالى شانه والعقول ✣ ✣ ✣

الزيادة في الاوسط فتامل ولكن ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتيب لان المجموع يتوقف على المجموع

بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة

المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة ههنا تنتهي بعدد متناه الى الاثنين فيكون المجموع

والمعقول للمفارقة فلا شبهة في امكان الملاحظة الكذائية مع العلم بالامتيازات فيجري البرهان في غير المرتبة بل غير المجتمعة بهذا الوجه بلا مرية بطل

اشتراط الحكماء بهذين الشرطين فلا تكن من الغافلين انتهى فتامل وتدبر ولا تعجل **قوله** فتامل نقل الفاضل القراباغي عن استاذه المحقق

الباغنوي بان الشيخ المحقق اذا اورد في كلامه فتامل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق

قوله ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع فانه يثبت الترتيب من هذا الكلام بين الغير المرتبة فلا جريان للتطبيق في غير المرتبة اصلا حتى يندفع به ما دفع

الحكماء **قوله** مطلقا اي سواء كان بينها ترتيب بحسب الظاهر اولا **قوله** لان المجموع اي مجموع الامور الغير المتناهية **قوله** على المجموع بلا واحد

اي الا واحدا كان ولما ثبت التوقف بين المجموعات بان بعضها جزء من بعض ثبت الترتيب بينها طبعا ومثاله في المتناهي ان مجموع الخمسة

موقوف على مجموع الاربعة ومجموع الاربعة على مجموع الثلثة وهكذا **قوله** فاذا توهم تطبيق المجموعات الخ فههنا سلسلتان احديهما سلسلة المجموعات

المرتبة التي اولها المجموع الكامل من غير سقوط واحد وثانيتهما سلسلة المجموعات المرتبة التي اولها المجموع الذي حصل باسقاط واحد من المجموع الكامل

فاذا طبقنا احاد تينك السلسلتين اي المجموعات فعلنا الاخيرة انما يكون بازاء كل مجموع من السلسلة الاولى مجموع من السلسلة الثانية فيلزم

مساواة الناقصة مع الزائدة اولا فيلزم انتهاء السلسلة الثانية وهو المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وهو

مجموع الاثنين فثبت التناهي فان قلت ان اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول قلت لما

ثبت تناهي المجموعات ثبت تناهي احاد المجموع الاول فان احاد المجموع الاول لا تزيد على مجموعات السلسلة الثانية الا بواحد والزائد على

المتناهي بالقدر المتناهي يكون متناهيا فيكون المجموع الاول متناهيا ايضا ويرد ههنا امور منها ما اورده الفاضل الجلبي من ان هذا مبني على

وجود المجموع ووجود المجموع فيما اذا لم يكن بين اجزائه هيئة وحدانية ممنوع وان قيل ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود

سواء كانت الهيئة بين اجزائه اولم تكن قلت اولا فبان هذا الدليل يستلزم تحقق اجسام غير متناهية من تحقق زيد وعمرو واللازم باطل

فالملزوم مثله اما الاستلزام فلانه اذا تحقق زيد وعمرو وتحقق المجموع وهو موجود ثالث واذا تحقق ثلث موجودات تحقق مجموع وهو موجود رابع

وهكذا او لا مرية في ان المركب من الاجسام جسم فلزم انه اذا تحقق زيد وعمرو وتحقق اجسام غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه لو تحقق اجسام

غير متناهية فلا يسعها هذا العالم مع انه يسع المجموع زيد وعمرو وبيت مثلا واما ثانيا فبان المراد بجميع الاجزاء في المقدمتين اما كل واحد

او المجموع من حيث هو مجموع على الاول فالصغرى ممنوعة وعلى الثاني يلزم المصادرة فان الكبرى ح عين النتيجة ولو قيل ان المراد في الصغرى

المجموع وفي الكبرى كل واحد اصلا لم يتكرر الحد الاوسط واما ثالثا فبانا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء الا ترى ان عشر موجودات مثلا معروضة

لعشر وجودات كل منها موجود بوجود واحد والمجموع يكون موجودا بوجود واحد لاعتبار الهيئة الوحدانية فيه فالموجود بوجود واحد كيف يكون

عين عشر موجودات معروضة لعشر وجودات وايضا ان كل واحد من الاجزاء ليس علة للكل على سبيل البدلية فكما هو وحده مقدم

على الكل كذلك يكون متقدما على الكل مع الاجزاء الباقية فلو كان الكل عين جميع الاجزاء لزم تقدم الشي على نفسه لا يذهب عليك ان فيه ما فيه
بعينه وتضعيفه لما تعلم انه قد اشتهر غاية الاشتهار بل كان من اجلى البديهيات ان ذات الكل عبارة عن ذات الاجزاء المجتمعة ووجوده هو وجودها
كما ان في ذات الكل لها كثرة حقيقية ووحدة اعتبارية كذلك وجوده ليس موجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة عن وجودات الاجزاء
مجتمعة وهذا على كل تقدير سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا فان منع الفاضل الجائسي هذا الوجود فهو مكابرة منشاؤه عدم الفطانة وان
منع معنى آخر فلا يضرنا وما قال اولا فهو اغلوطة محضة قدح عليها بعض الافاضل بانها ليست بمحققة بل اذا لم يكن بين الاجزاء فاقة بل تجري فيما كان
بين الاجزاء فاقة ايضا بان يقال اذا تحقق كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث وهكذا مع انه تسليم وجود المجموع فيما اذا كان بين الاجزاء افتقار ثبت
لا يذهب عليك ان الموجود الثالث الذي هو المجموع في الماهيات الحقيقية وان كان موجودا متحققا الا ان الموجود الرابع الذي هو مجموع
آخر وهكذا تسليم تحققه الفاضل الجائسي ما لا يجري الى المركب من الهيولى والصورة مثلا موجود ولا يلزم منه مجموع رابع موجود اذ هو منكر وجود
مجموع ليس بين اجزائه فاقة والجواب الحق عن هذه الاغلوطة ان وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر
اعتبارها واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل فالمجموع الثالث موجود بوجود الاجزاء فان وجود الكل هو وجود الاجزاء ملحوظة بالهيئة
الوحداني والمجموع الرابع وغيره اعتباري محض والتسلسل في الاعتباريات المحضة لا يستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وقصته عدم كفاية
وسعة العالم فضحكة فان الاعتباريات لا تحتاج الى تلك السعة وما قال ثانيا ففيه انا نختار المجموع والجواب عن لزوم المصادرة قد مر
فتذكره وما قال ثالثا فلا نسلمه فان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود واذا اخذت مجتمعة باعتبار الهيئة الوحدانية فلها وجود
واحد وهي ح عين المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة كما لا يخفى على ذوي الالباب والقول بان الكل واحد من الاجزاء وان ليس
لما للكل بما لا الاجزاء بشرط الانفراد او لا بشرط الاجتماع كيف فان الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع وفرق بين البدلية والانفراد
والاجتماع والعجب كل العجب ان الفاضل الجائسي اورد كلام المحقق الطوسي في نقد المحصل سندا لما قاله من ان الكل ليس عين
جميع الاجزاء وفهم ان المحقق الطوسي قائل بان جميع الاجزاء خارج عن الكل حيث قال قال المحقق الطوسي في نقد المحصل القول بان
مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شي متاخر عنها يمتنع ان
يكون نفس المتاخر ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هي المتاخرة انتهى ولا يذهب عليك ان مقصود المحقق الطوسي ان مجموع اجزاء الماهية
في مرتبة التفصيل ليست نفس الماهية كما يشهد به دليله كيف ويصرح المحقق الطوسي في ذيله بقوله ويجوز ان تصير آه وحاصله ان الاجزاء
مع ملاحظة الهيئة الاجتماعية هي عين الكل فهذا القول مؤيد لمطلوبنا والفاضل الجائسي فهم ما فهم والله اعلم بمراد عباده فتفكر و
انصف ثم بعد اللتيا والتي اقول ان قيل ان كلام الش جعل منع وجود المجموع كما وقع عن الفاضل الجائسي لا يسعه فان الش تخصص قائل
بوجود المجموع اي مجموع كان كما نقله الش في مسلك اثبات الواجب فنص عليه الشيخ في طبيعيات النجاة ومنها ان العدد والاكثر
والعقد الالف لا يجتمعان وكذا العدد منهما فلا يجتمع المجموعات حتى يجري البرهان الا ترى ان تسع آحاد اذا انضم اليها واحد ما بقي تسعة بل يحصل
عشرة وكذا العشرة من التسعة اذا انضم اليه شي ما بقي معروضا للتسعة بل صار معروضا للعشرة وفيه ما قال الفاضل الاله آبادي من انه

كل عدد مع الهيئة او بدونها تكفي في تحصيله فلا يحتاج الى شئ آخر كما يحكم به البداهة فتامل قوله منها انا نتصور كنه الاعداد مع الغفلة عن الاعداد
الثمانية فلو كانت اجزاءه لم يمكن ذلك قد يخدش بانا لا نسلم امكان تصور كنه الاعداد وتمكين ان يجاب بان العدد ما ينتزع اي كنهه
الانتزاعي ما يحصل في الذهن قوله منها ان الاثنين مركب من الوحدتين او كالعدد ضرورة والوجدان يحكم بتوافق الاعداد في التركيب قيل ان حكم
الوجدان ليس بشابه البرهان صحيح يلزم فيه الا ذعان قوله منها الوجه الرابع يقوله فان تركب العشرة آه اخذا مما قال الشيخ في الهيات الشفاء وتوضيحه ان
العشرة مثلا لو تركبت من الاعداد التحتانية فاما ان تتركب من الاربعة والستة دون التسعة والواحدة والثمانية والاثنين والسبعة والثلثة
والخمسة والخمسة او تتركب منها جميعا فهذان شقان وكلاهما باطلان فتركب العشرة مثلا من الاعداد التحتانية ايضا باطل وهو المطلوب
اما بطلان الشق الاول فاشار اليه الشارح بقوله ليس اولى آه وتوضيحه انه يلزم ح الترجيح بلا مرجح لان كلا من الاعداد التحتانية كاف في
تحصيل العشرة فتحصيلها من الاربعة والستة دون الاعداد الاخرى ترجيح بلا مرجح كذا قالوا وفيه انا لا نقول بان العشرة كما تحصل من الاعداد
كذلك تحصل من الوحدات فالقول بان تقومها من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح وما اجاب به عنه استاد الحديد بالتحرير من ان
الترجيح لتركب العدد من الوحدات متحقق لاشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فاذا لو تركب العدد من الاعداد التحتانية فيسئل عن
حقيقة تلك الاعداد التي هي اجزاؤه عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء ثم وثم الى حيث يصل السؤال الى الاثنين فاذا سئل عن حقيقة
الاثنين يقال انه مركب من وحدتين فاذا ثبت اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فلا بد من ان يقال ان العدد مركب من الوحدات
فيخدشه ان هذا سد لباب جزئية شئ لشئ فانه اذا قلت ان السرير مركب من قطعات الخشب ومسامير الحديد قلت لا فانه اذا
سئل عن قطعات الخشب وتلك المسامير ما هي ثم وثم تنتهي الى العناصر الاربعة فلا بد من ان يقال ان السرير مركب من العناصر الاربعة
فالاشتمال على الشئ لا يوجب ترجيح التركب من ذلك الشئ ولو سلمنا فنقول ان رجحان شئ على شئ لا يستلزم وقوعه في الواقع
فالتركب من الوحدات ممكن اولى لكنه لم يجزم العقل بان التركب في الواقع من الوحدات دون الاعداد واما ثانيا فبان تقوم شئ
من شئ بالاتفاق الى جاعل الا ترى ان النسبة بين الذات والذاتي بالوجوب والامتناع فيه فتخلل الجعل فلو تركب العدد من بعض
الاعداد دون الآخر فليس فيه تخلل فالاستفسار عن مرجحه كالاستفسار بان الانسان لم تركب من الحيوان الناطق لا من الحيوان
الضاحك ونسبته ما اجاب به عنه الفاضل البهاري من انه ليس المراد استفسار المرجح في الواقع فانه ليس في الواقع جاعل ومرجح
لتقوم شئ من شئ بل المراد استفسار المرجح عند العقل فان العقل يحكم جميع الاعداد التحتانية كافية في تقوم الكل فحينئذ العقل اذا حكم في تقوم
البعض من البعض من مرجح فليس الاستفسار من المرجح سفها فيخدشه ان المقصود عدم تركب العدد من الاعداد في الواقع وهو لم
من الدليل وانما ثبت منه عدم تركبه منها في حكم العقل للزوم الترجيح بلا مرجح عند العقل اذ لو تركب من بعض دون بعض فيجوز
ان يتركب العدد من بعض دون بعض في الواقع والعقل لا يحكم به لان ذلك البعض لجهله من العلم بالكنه واما بطلان الشق الثاني
فبان التركب من الجميع اما مستلزم وبالاعني بالاول يلزم الاستغناء عن الذاتي الا ترى ان الستة والاربعة كافية في تحصيل العشرة
فليس الحاجة الى الاثنين والثمانية وغيرهما واستغناء الشئ عن الذاتي محال والقول بان كفاية البعض على تقدير التركب

تعين الثاني قلت هذا الكلام انما يمشي اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك

التركب من الجميع غير مسلم مكابرة لا تسمع ايضا يلزم ان لا يسمى العشرة عشرة بل يسمى العدد الزائد على العشرة اذ امكان التركيب من جميع الاعداد
فان الخمستين اما وهما عشرة والسبعة والثلثة اعداد وهما عشرة فحصل عشرون وهكذا وهكذا ترى في القول بان الاجزاء بعضها مستغنية عن البعض
وعلى الثاني يلزم الاستغناء من الشيء الذي يحصل بالتركيب مع قطع النظر عنه يلزم تعدد الحقائق والماهيات لشيء واحد وهو باطل ووجه اللزوم انه لا معنى
لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الذي ... والخمسة والخمسة تمام ماهية العشرة وكذا الثمانية والاثنان وكذا السبعة والثلثة وهكذا وهذه كلها
ماهيات متغايرة للمغايرة النوعية فيلزم التعدد وهو المحقق اراد بقوله فاما ان يتوقف تركبه منها آه تركبه منها جميعا بدلا لا معا
فتفرع عليه قوله الآتي فيتعدد تمام ماهيته آه وهذا التفريع صحيح كما لا يخفى فليس مراد المحشي منه تركبه منها جميعا معا حتى يخدش في
التفريع وفيه كما قال الفاضل القرا باغي انه لا يلزم من تركب العدد مما تحته من الاعداد تعدد ماهيته فان العدد غاية الامر ان يكون ذلك العدد مركبا
من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة مثلا ولا تعدد في ماهية الحيوان وانما يلزم التعدد
لو كان المعتبر في ماهية العدد كل من الخصوصيات بان يتركب العشرة تارة من اربعة وستة بخصوصهما وتارة من ثمانية واثنين بخصوصهما واخرى من
خمستين بخصوصهما وهكذا فافهم ويتجه ههنا امران الاول ان بطلان تعدد الماهية المركبة من اجزاء على التساوي بان يكون جزء من
كل ماهية شاملا على جزء من الماهية الاخرى وجزء ما آخر منه مشمول الجزء آخر منها محل كلام وما قيل ان هذا الكلام لا يضر الشارح
المحقق فغاية لتصحيح مرامه فان الشيخ المحقق يقول هو محال لحيثية الاستحالة مع وجود الكلام ويمكن ان يقال ان اختلاف
الماهيات ذاتا باختلاف الذاتيات ودخول الاجزاء المختلفة ذاتا لسبب الخصوصيات واختلاف الصور النوعية تارة هو
وتارة ذلك في الماهية الواحدة يستحيل قطعا فتدبر والثاني ان العشرة يجوز بان يتركب من العدد المشترك بين الاعداد التحتانية
مع قطع النظر عن خصوصيات الاعداد والوحدات وفيه ان العدد المشترك الذي يصلح لتقويم العدد ليس الا الوحدات ففيه تسليم
للمطلوب وبهذا القدر يكفي في هذا المقام لطالب المرام وان شئت التفصيل فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية لحل
حاشية الزاهد على الرسالة القطبية فان فيها ازواد التفصيل وكل ذلك بعون الرب الجليل **قوله** هذا الكلام انما يمشي آه ولا باس بنا
نفصل تفصيلا فنقول اولا ان الوحدات بمنزلة الجزء المادي للعدد اذ بها العدد بالقوة والهيئة الاجتماعية الوحدانية العارضة للوحدات
بمنزلة الجزء الصوري والصورة النوعية له اذ بها العدد بالفعل فمن قال باشتمال العدد على الجزء الصوري ذهب الى ان
العدد مركب من مجموع الوحدات والهيئة ومنهم من قال بعدم اشتماله على الجزء الصوري واستدل كل منهما على مدعاه فالفرقة
الاولى استدلوا بادلة منها ما سنح للفاضل القرا باغي وهو ان الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليه مقولة كما صرح به الشيخ
او من مقولة الكيف كما هو عند البعض فلو كان العدد عبارة عن الوحدات بدون اشتماله على الجزء الصوري لصدق الوحدة
على تلك الوحدات فان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين كما حققه المحشي في حاشيته على شرح التجريد
في بحث العلة والمعلول والعدد والذي هو من مقولة الكم ايضا صادق على الوحدات فانه عبارة عنها فيلزم صدق المقولتين او صدق

وعلى هذا يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند الى علة موجبة فيها فاما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما تبين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته

فان عرضنه توجيه كلام الشارح على طبق زعمه وان كان باطلا في نفسه فتأمل وراجع بعنايته افاد المولى المحقق المرشد المدقق افاض الله فيوضه علينا ان كلام المحقق الطوسي ليس مبنيا على المغايرة ولا على الجزئية كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فان غاية ما يلزم من ذلك الكلام هو جواز ان يصير من مجموع اب مثلا شيء وهذا لا يوجب ان يكون العلة هو المجموع حتى يلزم وجوده بل يجوز ان يكون العلة واحدا منهما والثاني شرطا في وجود الواحد المشروط في الخارج يكفي وان كان لا يخلو الواقع عن شيء منها ايضا لكن كلام المحقق الطوسي لا يبتني على وجود المجموع وانما يتمشى على ان الاحاد المجموع وجود او واحد منها فاعل وآخر شرط ومثل هذا العلل كثير من النافين لوجود المجموع ايضا فتدبر ولا تعجل **قوله** وهذا يبتنى على هذا

آه نقص عليك تفصيلا ما نقول اولا ان تقرير البرهان المقام على اثبات الواجب بل على الجميع قطع النظر عن استحالة الدور والتسلسل انه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية ويكون كل واحد منها علة الآخر فلا ريب في ان المجموع معلول وكل ممكن يحتاج الى علته في الخارج فالعلة للمجموع اما نفس ذلك المجموع او جميع اجزائه او بعض اجزائه او امر خارج عنه والاول والثاني باطلان لاستلزامهما علية الشيء لنفسه والثالث ايضا باطل فانه يستلزم علية الشيء لنفسه ولعلله لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للمجموع بل مع علة البعض الآخر وهذا خلاف المفروض وعلى الرابع ثبت المطلوب فان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب فيلزم وجود الواجب لاستحالة التأثير بدون الوجود بداهة ويرد على هذا البرهان امور الاول انا لا نسلم ان المجموع ممكن فان قلت انه محتاج الى الاجزاء والاحتياج الى الاجزاء مناط الامكان قلت ان مناط الامكان على الاحتياج الى الفاعل وليس مناط الامكان على الافتقار الى الاجزاء والا لما امكن سبيله والجواب ان المجموع ممكن لامكان الاجزاء فانه اذا سلب ضرورة التقرر وسلب التقرر بالنسبة الى ذوات الاجزاء يكونان مسلوبين بالنظر الى ذات الكل وهذا عبارة عن امكان الكل والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في شرح هداية الحكمة من انا لا نسلم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء فليس للمجموع وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة فليس ان كل ممكن يحتاج الى علة في الخارج بل الممكن الذي يكون له وجود حقيقي والقول بان وجودات الاجزاء غير وجود الكل منها لغو ومن ههنا اندفع اشكال ان المجموع المركب من الواجب والعقل الاول علة هذا المجموع فيلزم علية الشيء لنفسه ووجه الاندفاع ان المجموع المركب من الواجب والممكن ليس له موجودية ثالثة حقيقية غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج هذا المجموع الى علة والثالث ان الامر الخارج لما ارتبط بالسلسلة بالعلية وليست تلك السلسلة الا سلسلة العلل والمعلولات فيكون هذا الامر الخارج من اجزاء السلسلة لا خارجا عنها والجواب ان السلسلة سلسلة الممكنات والخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب فهو لا يكون من اجزاء تلك السلسلة والرابع ان هذا البرهان منقوض بالسلسلة الغير المتناهية من المعدات فان مجموع تلك السلسلة ممكن حادث فلا بد للمجموع من علة حادثة تكون خارجة عن السلسلة مع ان الحكماء لم يقولوا بها والجواب ان مجموع تلك المعدات باعتبار مجموع الازمنة او بحسب الوجود الدهري قديم فله علة خارجة قديمة واما لو لوحظ ذلك المجموع باعتبار التجدد فح لا وجود له في الخارج لعدم كون

ولا قدح في هذا الدليل لابطان هذا استناد المجموع الى جزئه على ما فصلنا في بعض رسائلنا فعلم ان المستند الاقل جزء من المجموع الاكثر

الا ما دحبته السادس ان الكلام ليس على تقدير استحالة الدور فانه في علية الشيء لنفسه اذ لعلله وايجاب ان علية الشيء لنفسه او لعلله والدور امر آخر والنظر منقطع عن استحالة الثاني دون الاول في السادس انه ما واراد بالعلة ان اريد بها العلة التامة فنختار ان العلة التامة للمجموع نفسه فان قلت ان العلة تكون متقدمة على المعلول فكيف يكون العلة التامة للمجموع نفسه قلت تقدم العلة التامة على المعلول ممنوع انما المتقدم على المعلول كل جزء من اجزاء العلة التامة ولا يلزم من تقدم كل جزء تقدم الكل فتدبر فان قلت الممكن ما لا يجب له الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلو كان ممكن ما علة تامة لنفسه كان من ايجاب فان الوجود يكون واجبا نظرا الى ذات العلة التامة قلت مناط الامكان هو الافتقار الى العلة الفاعلية الموجبة للوجود والمفيدة له فلا يلزم كون الممكن واجبا والمحتاج علة تامة لنفسه وان اريد بها العلة الفاعلة فنقول انه ليس للمجموع فاعل على حدة سوى فواعل اجزائه فالمجموع فواعل الاجزاء فاعل المجموع ولما كان ههنا كل جزء فاعلا للآخر فنختار ان علة المجموع جزء وهو مجموع الفواعل اي مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث الجميع منه الا المعلول الاخير فان قلت هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلول ايضا فلا يتصور فان كل جزء من الاجزاء فاعل ح فلا بد ان يكون فاعل المجموع ح خارجا عنه ولا يتصور ان يكون جزء من الاجزاء فاعلا للمجموع قلت ان التسلسل في جانب العلل على تقدير عدم الواجب لازم ضرورة واما التسلسل في جانب المعلول فليس بموجود بالفعل على انه لو تحقق فقاعل المجموع فواعل الاجزاء ولما كان ح كل جزء فاعلا ومعلولا من دون انقطاع من الطرفين فلا يبعد ان يلتزم بان المجموع فاعل لنفسه فان مآله الى فاعلية بعض اجزاء المجموع لبعضها وقد اختار الشارح في دفع ذلك البرهان ان المجموع مستند الى جزئه حيث قال في الرسالة القديمة لاثبات الواجب انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله مرتبة الى غير النهاية وقد اشار الشارح اليه ههنا بقوله ولا قدح في هذا الدليل آه وانما اختار الشارح شقا من شقي الايراد السادس لكونه عمدة من الشق الآخر وثانيا ان هذا البرهان مبتني على امرين الاول وجود المجموع اذ لو لم يكن للمجموع وجود فلا وجه لطلب العلة له كذا قال الشارح في انموذج العلوم والثاني جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن المجموع الاقل جزء من المجموع الاكثر فلا ينحصر الخارج عن المجموع الكل في الواجب بل يكون مجموع الاجزاء سوى المعلول الاخير مثلا ايضا خارجا من المجموع الكل لعدم جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فالمشار اليه بقول الشارح هنا كما في اكثر النسخ والمرجع لقوله وعليه كما في بعض النسخ يحتمل ان يكون الوجود ويحتمل ان يكون الجزئية الا ان لفظ هذا يرجح الاشارة الى الجزئية ولفظ عليه يرجح كون المرجع هو الوجود وكل ذلك للتبادر كما قد مر في القول السابق **قوله** ولا قدح في هذا الدليل آه قال بعض الافاضل آخند احمد قال شيخ العلماء على حصر القدح منع على بابه الا نسلم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء وانما يكون للمجموع وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجدة انتهى اقول هذا المنع قدح على البرهان وقد مر منا تقريره واما على حصر القدح فلا يرد هذا المنع فان الشارح يزعم وجود المجموع ويقول بعد تسليم ان البرهان مبتني على وجود المجموع انه لا قدح في هذا الدليل الابطال آه فاسد بحيثما من مثل هذا القدح وهو ولي التوفيق **قوله** فعلم ان المستند الخ لو كان ٭

قوله فهو ان المستند الاقل آه اي يعلم مما ذكر بعض المحققين من تفصيله ...

وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهو فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان به قلت لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء بصورها مفصلة لكان الامر كذلك

لو كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي والبرهان المشهور جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فهذا القول متفرع على تمام قوله ثم عدم تركب العدد الى آخر هذا القول ولو كان المبني عليه ايجاد المجموع فهذا القول متفرع على قوله ثم عدم تركب العدد والى قوله ومع ذلك كذا لو كان مبنى عليه لهما المغايرة لكن حينئذ لا وجه لتاخير هذا القول عنهما والعجب من الفاضل اللاهوري انه جعل المغايرة مبنى عليه في القولين وجعل هذا القول نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا يتبنى فافهم وان كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي الوجود والبرهان المشهور الجزئية فهذا القول متفرع على قوله وعلى هذا يتبنى الى هذا القول فافهم وتثبت **قوله** وما يتوهم آه قيل انه لما قال الصدر الشيرازي انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية لا يكون هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري فيها البرهان فرد عليه الشارح بهذا القول وحاصله ان العقل حاكم بانه اذا وجد انسان كزيد وعمرو يتحقق هناك موجود ثالث وهو مجموعهما الذي هو معروض الاثنينية وكذا اذا وجد مثلث كزيد وعمرو وخالد يتحقق موجود رابع وهو مجموعها وهكذا وكل ذلك ضرورة وجود الكل عند وجود جميع الاجزاء فهكذا اذا وجدت الامور الغير المتناهية فمعروضات الاعداد الغير المتناهية وهي المجموعات تكون موجودة والاقل يكون جزء للاكثر فيجري فيها البرهان وانت لا تكن على نسيان بما قدمنا فتذكر **قوله** فعلى ما ذكرت اي من ان الترتيب ليس بشرط في جريان البرهان التطبيق ولو سلم فالترتيب متحقق في جميع الامور الغير المتناهية بانه المجموعات **قوله** يلزم ان يكون آه تقريره انه يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية واللازم باطل لانه يوجب ان يكون علومه تعالى متناهية كعلومنا واما وجه الملازمة فهو انه لو لم يكن تلك المعلومات متناهية بل تكون غير متناهية فيكون علوم الله تعالى ايضا غير متناهية فان العلم على حسب المعلوم فيجري البرهان في هذه العلوم فيبطل عدم تناهيها اذ لو لم يبطل عدم تناهيها مع جريان البرهان لينتقض البرهان لثبوت التخلف فان مقتضى البرهان بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا وانما قررنا الكلام هكذا ليطابق الجواب السؤال فافهم **قوله** لكان الامر كذلك اي يجري البرهان في العلوم فان الاشياء المعلومات لما كانت غير متناهية ويكون العلوم بالصور فلكل من المعلومات صورة فيكون الصور الغير المتناهية مرتسمة في ذاته تعالى فيثبت فيها الترتيب على ما بين الشارح فيجري فيها البرهان ثم اعلم ان القول بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى وكون علمه تعالى حصوليا منسوب الى المعلم الاول ارسطو والثاني ابي نصر الفارابي والحكيم بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس وعبارة اشارات الشيخ ايضا مفصحة عنه ورده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بوجوه منها ان تلك الصور معلولة له تعالى فيلزم كون الشي الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال ومنها انه يلزم صحة كون الواجب تعالى موصوفا بصفات زائدة غير اضافية ولا سلبية مع ان صفاته تعالى عينه تعالى ومنها انه يلزم صحة كونه تعالى محلا للمعلولات الممكنة المتكثرة تعالى عن الكثرة والجواب عن الاول ان القبول يطلق تارة على الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات فنحن نسلم ان القابل بهذا القبول لا يكون فاعلا وقد يطلق على مطلق الاتصاف بامر يجوز ان يكون الشي قابلا بهذا القبول للشي وفاعلا له والبرهان لا ينفيه وعن الثاني بان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له تعالى بل هي معلولات لذاته تعالى بعد تمامه وكماله ذاتا وصفاتا وليس علمه الاول بمجرد تعقله الاشياء بل ان علمه بالاشياء معقولة والصفات

لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا نسلم التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة

الكمالية عينه تعالى فتدبر وعن الثالث بان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى كما لا يقدح في احدية ذاته تعالى وبساطته كما قال الفارابي في الفصوص علمه الكل من حيث لا كثرة فيه انتهى كذلك هذه الصور الكثيرة في ذاته بعد الذات الاحدية فلا يقدح هذه الكثرة في احدية الذات فتفكر وقال الصدر الشيرازي في رد ذلك المذهب ان تلك الصور اما لوازم ذهنية له تعالى او لوازم له تعالى مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي او لوازم خارجية له تعالى والاولان باطلان فان الواجب ليس له وجود الا في الخارج لا في الذهن على ما تقرر في معرفة من انه تعالى لا يحصل بالكنه بكنهه والثالث ايضا باطل فان اللوازم الخارجية حقائق خارجية لا ذهنية وهذه الصور سواء كانت صور الجواهر او الاعراض امور ذهنية وفيه ان مثل هذا ايرد على الصور الحاصلة في اذهاننا فان اتصاف الذهن بها ليس ذهنيا والا يلزم ان يكون للذهن ذهن فيكون خارجيا انضماميا والانضمام الخارجي يستدعي وجود الطرفين في الخارج فيلزم ان يكون الصور حقائق خارجية مع انها في الذهن فما هو جوابكم فهو جوابنا هنا وان اردت زيادة التفصيل في رد مذهب مولانا الشيوخ فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية

قوله لكن ذلك اي كون علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور **قوله** واحدا بسيطا آه اعلم ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب تعالى بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة باعتبار التعلقات بالاشياء كالقدرة فينا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي يترتب عليه الانكشاف هو صفتها وتعلقها وهذه التعلقات بالمعلومات ازلية وسيجيء ما عليه **قوله** فلا تعدد في المعلومات آه قال اللاهوري هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام في العلم التفصيلي فيلزم اما تناهي المعلومات باعتبار العلم التفصيلي او نفي العلم التفصيلي وفيه ان العلم التفصيلي له تعالى ليس صفة الكمال اذ لا يعزب عنه مثقال ذرة في علمه الاجمالي الواحد البسيط فلا ضير في نفيه لو التزم فتفكر **قوله** ولذلك ذهب آه اي للزوم وجود الصور الغير المتناهية المرتبة في ذاته تعالى لو كان علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية بالصور كما هو مذهب المعلمين واتباعهم وجريان البرهان فيها ذهب الفلاسفة وهم اكثر المتاخرين الى ان علمه تعالى علم اجمالي وشنعوا على كون العلم له تعالى بالصور تشنيعا بليغا فما قال الفاضل اللاهوري معترضا على الشارح العلامة بانه ليس قول الفلاسفة بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لئلا يلزم تناهي معلوماته بل لئلا يلزم تكثر في ذاته وصفاته غفلة عن مقالاتهم وما قال الفاضل القراباغي من انه لا وجه لذهاب الفلاسفة الى كون علمه تعالى اجماليا وعدولهم عن القول بكون علمه تعالى بالصور فانهم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهية مطلقا مرتبة كانت او غيرها والدليل المذكور لاثبات الترتيب لم يظهر لهم بل هو من خواص الشارح كما اشار الشارح اليه بقوله ولي هٰهنا كلام آه ففيه ان الترتيب بين الصور الغير المتناهية لو كان العلم له تعالى بالصور يثبت مع قطع النظر عن الدليل الذي ذكره الشارح بقوله ولي هٰهنا كلام آه لانا نقول ان صدور تلك الصور منه تعالى ليس من الاول تعالى والا لزم صدور الكثير من الواحد وهو خلاف مذهبهم ولا يصح مداخلة غيره تعالى من الامور الخارجية في

الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية

في صدورها كما هو الظاهر فيكون بعض من هذه الصور شرطا لصدور البعض الآخر فيثبت الترتيب قد قال الشيخ الرئيس في بعض كتبه ان صورة
المعلول الاول علة لصورة المعلول الثاني وهكذا اتم تلقي هذا عليك اولا ان الفاضل الجاپلسي قال ان المشار اليه لذلك كون علمه تعالى احدا بسيطا و
قال الكابلي ان المشار اليه عدم تعدد المعلومات بحسب العلم ولا يذهب عليك ان محل الشارح الآتي وذهب بعضهم الخ على هذين القولين الا يكون
معطوفا على قوله ذهب الفلاسفة كما لا يخفى وهذا بعيد عن السياق والسلاسة فافهم وثانيا ان التحقيق مذهب اكثر المتأخرين ان علمه تعالى بالممكنات
علم اجمالي عين ذاته تعالى وهو تعالى بنفسه مبدأ للانكشافات وليس معنى الاجمال ههنا ما يقع في المحدود بالحد التام فانه مجمل بالنسبة الى الحد التام نعم وعن الالتفات
الواحدة والا يلزم التركيب في ذاته تعالى لان المحدود بالحد التام يكون مركبا وهو باطل ولا ان يكون الصورة الواحدة منحلة الى الصور الكثيرة كما
ينحل الجسم الى الاجزاء التحليلية والا يلزم ان يكون الواجب تعالى منحلا الى الامور الكثيرة وهو باطل ولا عدم الامتياز فان العلم بعدم الامتياز متباينة
نقص وهو تعالى بنفس ذاته عندهم مبدأ للانكشاف العالم بقضه وقضيضه بالامتياز لا يعزب عنه مثقال ذرة فهذا العلم بالحقيقة
علم تفصيلي لكنه انما سمي اجماليا لكون مبدأ الانكشاف فيه امرا واحدا هو ذاته تعالى كما يكون مبدأ الانكشاف في علمنا الاجمالي للاشياء
الكثيرة صورة واحدة لكن بين علمنا وعلمه تعالى بونا بعيدا فان في علمنا الاجمالي كشفا ناقصا بلا امتياز وفي علمه الاجمالي كشفا تاما بامتياز
فان قلت ان ذاته تعالى مباينة لذوات الممكنات ولا يكون انكشاف الممكن بحضور الممكن الآخر فكيف يكون ذاته تعالى مبدأ الانكشاف
الممكنات قلت لا ضير في كون المباين منشأ الانكشاف مباين الا ترى ان الشبح منشأ الانكشاف ذي الشبح مع ثبوت المغايرة بينهما نوعا
وجنسا فان قلت ان الشبح له خصوصية مع ذي الشبح بها يكون منشأ الانكشاف بخلاف الواجب قلت للواجب ايضا خصوصية مع كل واحد
من الممكنات فبتلك الخصوصية يكون ذاته تعالى مرآة لانكشافها الا ترى ان الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف فان النفس
مع كمال حضورها عندها لا تعلم نفسها بانها مركبة او بسيطة حتى اختلفوا اختلافا بينا وتعلم الاشياء الأخر بالبساطة والتركيب فان قلت ان
مبدأ الانكشاف لما صار واحدا فكيف امتياز المعلومات فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف تميز معلوم من معلوم آخر عند العالم
قلت الامتياز بحسب الخصوصيات فان له تعالى مع كل ممكن خصوصية مغايرة لخصوصيته تعالى مع غيره وليس بضروري ان نعلم كنه
تلك الخصوصيات فان قلت المرآة اما ان تكون ذاتيا للمرئي او عرضيا له وليس الواجب تعالى عرضيا للممكنات ولا ذاتيا لها فكيف
يكون مرآة لها قلت هذا الحصر عند من جوز الانكشاف بالمباين ممنوع لا بد له من دليل قال السيد الباقر في التقديسات ان العلم بذاته
تعالى لكونها مبدأ لكل هو العلم بما عداه ولا يستبعد المباينة لقيام ان الصورة الذهنية مغايرة بالشخصية الخارجية مع انها مبدأ الانكشاف
بل هذا اولى لانه تعالى مشيئ الشيئ ومذوت الذات وجاعل الهويات بخلاف الصورة فانها ظل ذي الصورة وبعض عبارات
الشيخ دال على انه اختار هذا المذهب حيث قال في الشفاء انه تعالى يعقل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
وبهذا القدر يكفي ههنا وان شئت التفصيل فارجع الى حاشيتنا المترجمة بالتحقيقات المرضية **قوله** الى نفي علمه تعالى الخ
قالوا ان المعقول متميز عن غيره فان العلم صفة توجب التميز وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف

وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطاً في الكلام لا يسعه المقام

به بتميزه وينفصل من الغير واذا كان للعارف فليس غير متناه بحث قرره شارح المواقف بالاسم ان المعقول التميز يجب ان يكون له نهاية يمتاز بها عن غيره انما يكون كذلك ان لو كان تعلقه بتميزه وانفصاله من الغير بالحد والنهاية وانه ممنوع لان جهة التميز لا تنحصر في الحد **قوله** الشيء علي بسطاً في الكلام الخ لما كان بناء هذه الحاشية على الايجاز فلا يناسب لنا ان نفصل مسئلة تفصيلا تاما سيما المسئلة التي يعرف الشيم بكونها مما لا يسعه المقام وهذا المعترف بقصور الباعة وان اعني انحاء من مسئلة علم الواجب في حواشينا على فن الميزان لكن لا بد ههنا ايضاً من بيان القدر الضروري فنقول لو الآية من السفهاء الدهرية من قال انه تعالى لا يعلم نفسه فان العلم نسبة والنسبة لا بد لها من اثنين ونسبة الشيء الى نفسه محال وقيل ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وقد عمي بصيرته ولم يعلم انا نعلم نفسنا فكيف الواجب الكامل اتم الكمال وفرقة ثانية من القدماء قالوا انه تعالى لا يعلم شيئاً اصلا لا نفسه ولا غيره اذ يعلم على تقدير كونه عالماً بالشيء انه يعلم بعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا اتصافه ولا يذهب عليك ان الموقوف على السفاهة سفاهة وفرقة ثالثة قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وقد مر ما له وما عليه وهذه المذاهب وامثالها اولى بان يعرض عنها من الاعتراض عليها والذي عليه اولو الالباب هو انه تعالى يعلم نفسه وغيره ومن تأمل في انتظام ابدع الابداع وثمرات الاشجار وانواع النباتات والجمادات والحيوانات وغيرها بل تأمل في نفسه من افعاله وحركاته وسكناته علم قطعاً ان مبدعها ابدعها عالماً بها قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فكيف لا يدل الارض ذات فجاج والسماء ذات بروج على العالم اللطيف الخبير ثم اعلم انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الاكثرون ان المرام ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الطبائع الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فلو علمها الواجب تعالى والعلم يكون على حسب المعلوم يلزم التغير في علمه تعالى ولما كان يرد عليه ان فيه انكار العلم تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي وهو منتف في الواجب فالمحققون توجهوا الى توجيهه فمنهم من قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشيء ما اذا ادرك بالتعقل يكون كلياً واذا ادرك بالاحساس يكون جزئياً وقد صرح به الفاضل الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة ولا مرية في انتفاء الاحساس في الواجب تعالى لكونه تعالى منزهاً عن الجوارح فيكون ادراكه تعقليا فلذا قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي وليس المراد انه تعالى لا يعلم الجزئيات حتى يرد ما اورد وفيه ان نفي الاحساس مطلقاً عن الواجب لا يساعده البرهان وان اريد الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص فان تعقله تعالى ايضاً ليس بالقوة العاقلة كما يكون تعقلنا بها فافهم ومنهم من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص او لا لكنه من غير تخصيصه بانه في الآن الحاضر او فيما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتبار بامر الاوصاف المتغيرة وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مخصصاً باحد الازمنة والواجب لما لم يكن زمانياً وليس بالنسبة اليه ماض ولا مستقبل ولا حال لا يمكن ان يكون علمه بالكل الا على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي فتأمل

سـ ١ اي التحقيقات المرضية على حاشية الزاهد على الرسالة القطبية وكشف المكتوم في حاشية بحر العلوم والقول الاسلم على شرح السلم ١٢

سـ ٢ اي الشارح وصاحب السلم اتباعهما ثم نسبه وامر ظله

سـ ٣ اي مرزا جان

سـ ٤ اي المحقق الطوسي

[illegible]

فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون للممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق اما ان يجري بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة متكثرة غير وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني وينفون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية

فتأمل **قوله** فان قلت آه رد على الجواب السابق حاصله ان قولكم فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه لا يقطع عرق الشك فان معلومات الله تعالى غير متناهية في انفسها لاحاطة علمه تعالى بالاشياء الموجودة والمعدومة الغير المتناهية فيجري التطبيق فيها سواء كان العلم المتعلق بها واحدا كما هو رأي المحققين من المتكلمين واكثر المتأخرين من الحكماء او متعددا كما هو رأي المعلم الاول واتباعه ان يجري البرهان فيها فيلزم انتقاضه **قوله** قلت آه حاصله انه لو كان المراد جريان البرهان في جميع المعلومات معدومة كانت او موجودة فنحن نمنعه اذ لا يجري البرهان من جهة السلسلة ولا يكفي بجريانه كون الامور غير متناهية بحسب انفسها ولو كان المراد جريانه في الموجودات من المعلومات فعلى تقدير حدوث العالم كما هو مشرب المتكلمين تكون المعلومات الموجودة بالفعل في الخارج متناهية اما في الماضي فلعدم التناهي في الماضي لوجود الابتداء واما في الاستقبال فالمعلومات وان كانت غير واقفة عند حد لكنه لا يستلزم كونها بالغة مبلغ اللاتناهي متصفة بالوجود بالفعل فان الموجود بالفعل في كل وقت من الاوقات الآتية ليس الا متناهيا فاللاتناهي الاتفاقي قسم من التناهي وبالجملة فالتطبيق ان كان في المعلومات بحسب كونها موجودة في علمه تعالى فهي هناك متحدة لا تكثر فيها ولا تعدد فكيف يجري ذلك البرهان وان كان بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة بالوجود بالفعل في الخارج فهي متناهية فلا يجري البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره قيل ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فجملة المقدورات الممكنة اما ان تكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم وقوف المقدورات فلا تكون المقدورات بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي وهو ينافي امتناع الغير المتناهي مطلقا واجيب[1] عنه بان الممكنة في قولكم فجملة المقدورات الممكنة آه ان كانت صفة للمقدورات فنختار الشق الثاني وقولكم يلزم امكان الغير المتناهي قلنا مم انما يلزم امكان احاد الغير المتناهي لا امكان الغير المتناهي لجواز ان يكون المجموع غير متناه ممتنعا وكل واحد من احاده ممكنا متناهيا وان كانت صفة للجملة فنختار الشق الاول وقولكم يلزم وقوف المقدورات قلنا مم فان كل جملة متناهية فوقها جملة اخرى متناهية وهكذا فلا يلزم الوقوف على حد فافهم **قوله** فهي هناك متحدة قيل ان اراد الاتحاد بحسب العلم فلا كلام فيه وان اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي ليست متحدة اذ بعضها ممتاز عن بعض واجاب[2] عنه الفاضل الاله آبادي بان المراد الاتحاد باعتبار الوجود فان وجود العلم هو بعينه وجود المعلوم فافهم **قوله** واعلم ان المتكلمين آه ينفون الوجود الذهني آه نلقي عليك ما لابد منه وهو ان الفلاسفة قالوا ان للاشياء وجودين الاول الوجود الاصلي الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه كالاضاءة والاحراق والاشتعال من النار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا والثاني الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه الآثار ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا سواء كان في اذهاننا او في اذهان العوالي والمتكلمون جمهورهم ينفون الوجود الذهني واستدل الفلاسفة على اثبات الوجود الذهني بانا نتصور المعدومات الممكنات كالعنقاء والممتنعات كاجتماع النقيضين ونحكم عليها احكاما

[1] المجيب بعض معاصري المحقق مرزا جان كالفاضل يوسف القرابغي رحمهم الله

[2] الفاضل الكابلي

الايجابية مساوقة كما نقول ان العنقاء شيء وممكن وكذا اجتماع النقيضين مفهوم او ممكن بالامكان العام وكذا الحكم على الاشياء الخارجية لانّ حيث
انها خارجية احكاما ايجابية مساوقة وثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج كما فرضناه في الذهن فيها لكان او
سا فلا يتعقب عليه التشكيك والثاني الاول انه لو حصلت الاشياء بالذهن فاذا حصل شخصان من نوع واحد كزيد وعمرو يلزم اجتماع المثلين في محل
واحد هو الذهن في زمان واحد فلا امتياز بينهما فان قلت ان صورة زيد اذا حصلت في ذهن تشخصت بتشخص وصورة عمرو اذا حصلت في
ذهن تشخصت بتشخص آخر فالامتياز بينهما بهذين التشخصين وان كانت الماهية متحدة قلت ان التشخصات الذهنية متماثلة ضرورة انه كما يصدق
على صورة زيد انها علم وعرض وصفة من صفات النفس وهكذا كذلك يصدق على صورة عمرو فلا فرق فتدبر فان قلت ان صور الجزئيات
انما ترتسم في القوى الجسمانية وهي تنقسم بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر تحصل في جزء
آخر منها وهٰهنا فحصل الامتياز بتعدد المحال قلت هذا انما يصح في الجزئيات الجسمانية واما الجزئيات المجردة فهي انما تحصل في
النفس على ما ثبت في مقره فالجواب الحق ان الامتياز لا يتوقف على تعدد المحل او تعدد الزمان او تعدد الماهية بل قد يحصل
الامتياز بتعدد استعداد المحل وان اتحدت هذه الامور فمن جهة استعداد للذهن حصل صورة زيد ومن جهة استعداد آخر له حصل صورة عمرو
فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل الرافع للامتياز الا ترى ان هيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص والصورة الجسمية ماهية واحدة
نوعية على ما صرح به الشيخ في الشفاء وقد تواردت على الهيولى افرادها المتماثلة في زمان واحد فليس ذلك الا لاختلاف استعدادات الهيولى
فمن جهة انها استعدت لقبول الصورة المائية قبلتها ومن جهة انها استعدت لقبول الصورة الهوائية قبلتها وهكذا فتفكر والثاني
انه يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا السواد والبياض وحصل مفهوماهما في الذهن واجتماع النقيضين اذا تصورنا الوجود والعدم
وحصل مفهوماهما في الذهن وهو باطل والجواب عنه ان التضاد والتناقض من خواص الهويات العينية انه لا معنى للتضاد مفهوم السواد
والبياض مثلا الا عدم اجتماع جزئياتهما بالهويات العينية واما عدم اجتماع الصور الماهيات فلا بد له من برهان قوي فتأمل
والثالث انا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة
والاعوجاج فيلزم كون الذهن حارا او باردا او مستقيما او معوجا ولا مرية في ان هذه الصفات منتفية عن الذهن ضرورة واجاب
عنه الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصلي والحار ما تقوم به هوية الحرارة
اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما تقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات
المنتفية عنه كذا قال السيد السند في شرح المواقف وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق في حاشيته على الحاشية القديمة
الجلالية على شرح التجريد الجديد بما محصله ان قيام الموجود الذهني قيام انضمامي ولا تجد فارقا بين قيام وقيام وادعاء الخصوصية
في الوجود الخارجي دون الذهني غير تام وقد افاد المحقق الباري في جواب الثالث ان معنى الحار ما حصلت فيه الحرارة
لكن لفظة في مشتركة بين معان كثيرة وتحقيق المعنى المراد في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذهن ممنوع فلعل حصول
الحرارة في الذهن لم يكن فردا لحصول الحرارة في الشيء الماخوذ في تعريف الحار فافهم والرابع ان علم زيد بالجزئي مثلا بالحصول

قدس سره [illegible]

ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال

والوجود الذهني انحاء بان يحصل هو بنفسه متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن باطل الا لزم ان يحترق الذهن بحصول الجبل وتحترق بحصول النار والنحاء بحصول مباينه فيه مستبعد فان المباين لا يفيد الالتفات الى مباين ثم النحاء بحصول ماهية كلية ثم انه نسبتها الى جميع الافراد على نحو سواء فحصلها الزيد دون عمرو وتشبها ترجيح بلا مرجح يلزم ان لا يكون حصول الاشياء بانفسها بل هو حصول الاشباح مع ان المذهب المحقق ان الحصول بالانفس وفيه انه يحصل الماهية الكلية ويعرض لها تشخص ذهني مماثل للتشخص الخارجي بحيث ينجزئي صارت عما لذلك الجزئي ومن ههنا ليس حصول الاشباح فان الشبح عبارة عمن امر يكون مباينا للذي له الشبح ولا يكون متحدا معه في الحقيقة كصورة الفرس المنقوشة على اللوح هذه الماهية ليست كذلك فحصول الماهية الكلية هو حصول الاشيا بالانفس فتدبر وبحث الوجود الذهني طويل الذيل هذا القدر يكفي ههنا **قوله** ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال فيه ضعف تا الامر الى اورده الفاضل الحاشي العفو لا نسلم ذلك لان قولنا زيد معدوم قضية صادقة وليس الحكم فيها على زيد قائمة بالذهن الا لكانت القضية كاذبة لامتناع انتقال الحال عما حل فيه بل على ذات زيد الذي هو موجود في الخارج لا في الذهن وهو معلوم لامتناع الحكم على المجهول المطلق فيتحقق التعلق بين العالم والمعدوم الصرف انتهى وقد يجاب عنها بوجوه منها انا نختار ان المحكوم عليه نفس صورة زيد وهي عنوان لزيد فالحكم عليها بسيد يليس باعتبار نفسها بما هي صورة حتى يقال ان انتقالها ممتنع بل الحكم عليها باعتبار انطباقها على المعنون وهو زيد لا ضير فيه ومنها ان كلام الشارح في المعدوم الصرف وزيد في الصورة المفروضة ليس بمعدوم صرف لانه وان لم يكن بنفسه موجودا لكن صورته موجودة في الذهن والمعدوم الصرف ما لا يكون ذاته ولا صورته موجودة وما قال فيه ذلك الفاضل من ان منشأ الاستحالة اما كون التعلق اضافة من شانها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين بنفسهما او امر آخر فان كان الاول فنقول انه باطل لان احد الطرفين في الصورة المفروضة زيد بنفسه وهو غير موجود وانما الموجود صورته مع تحقق الاضافة وهو التعلق بين العالم وذات زيد وان كان الثاني فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه فغير تام لانا لا نسلم اولا ان احد الطرفين زيد بل صورته فانها المحكوم عليها باعتبار الانطباق وهي موجودة في الذهن ولو سلمناه فنقول ان الاضافة من شانها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين بنفسهما او بصورتهما فزيد وان ليس بنفسه في الذهن لكن صورته موجودة في الذهن فلا يلزم تحقق الاضافة بدون تحقق الطرفين ومنها ان المعلوم بالذات هو الصورة واما زيد فهو معلوم بالعرض فالتعلق بين العالم والصورة بالذات وبينه وبين زيد بالعرض فلا يلزم تحقق التعلق بين العالم والمعدوم الصرف فتدبر والثانية ما اورده الفاضل اللاهوري من ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعلومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمعلومات كلها متمايزة بعضها من بعض وليس التمايز بينها موقوفا على وجودها في الخارج او في الذهن وقد رده الفاضل الالهآبادي بان اللاشيء المحض كيف يكون متمايزا ولا نحو للشيئية سوى الوجودين الخارجي والذهني والثالثة ان الحوادث الغير المتناهية تكون موجودة في الدهر ويتعلق بها العلم فلا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يتمشى عند المتكلمين المنكرين للوجود الدهري والرابعة ان هذا ليس بمختص بمنكري الوجود الذهني كما فهمه الشارح بل يرد مثله على القائلين بالوجود الذهني ايضا فانه كما ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال كذلك الالتفات الى المعدوم الصرف ايضا محال مع ان

الاتحاد او الى العقول اي تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها او ان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم
ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرنا مخلص

قوله الاتحاد او الاه توضيحه ان المتكلمين فقد يرد سيوجد كقولنا زيد سيوجد فانه يحكم عليه ليلتفت اليه في الذهن الغير الموجود في الخارج المعدوم في الخارج الشخص
لما كانوا ينكرون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى ازلا قبل وجودات الممكنات لكن البديهي ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
محال فيلزم عليهم اشكال هو ان علمه تعالى قبل وجودات الممكنات فالتجأوا الى ان صفة العلم قديمة وتعلق العلم بالحوادث حادث انما
يتحقق وقت وجودها لا قبل وجودها حتى يلزم ان التعلق بالمعدوم الصرف محال ثم اعلم ان هذا الالتجاء لعله وجده الشارح في كتاب من
كتب المتكلمين والذي في الكتب المتداولة المعتبرة هو ان علمه تعالى ازلي وتعلقاته ازلية والمعلومات الحوادث كلها حاضرة عنده تعالى على السواء
من الازل الى الابد لا ماضي بالنسبة اليه ولا حال ولا استقبال فلا اشكال عليهم ولا التجاء لهم قال شارح التجريد انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان
نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا
لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث
دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
انتهى وقال شارح المواقف ناقلا عن كثير من الاشاعرة العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر
متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن العلم الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى فتدبر قوله وفيما ذكرناه من ان علمه تعالى واحد بسيط متعلق بالمعلومات
الغير المتناهية الموجودة في الخارج او المعدومة فيه المتحدة في الوجود بحسب علمه تعالى قوله مخلص من ذلك اي من لزوم
ان يكون تعلق العلم بالمعدوم الصرف ووجه الخلاص على ما قيل ان تعلق علمه تعالى بالمعدومات الخارجية ليس تعلقا بالمعدوم الصرف
بل هو تعلق بالموجودات المتحدة في الوجود وما قال الفاضل اللاهوري من ان المشار اليه لذلك هو لزوم ان لا يكون الله تعالى
عالما في الازل بالحوادث فليس بمستقيم لكنه بعيد لان ذلك للاشارة الى البعيد وهذا اشارة الى القريب ثم ارجع الى ما افاده قدس سره
كمال المتقين قدس سره من ان ما زعمه الشارح من ان فيما ذكرنا ليس للمتكلمين مخلص ليس كما ينبغي بل المتكلمون والشارح من حزب
حدوث العالم سيان في عدم الخلاص لان المعلومات لما كانت معدومة محضة قبل الوجود ولم يكن الا صفة العلم
قائمة بذاته تعالى او نفس ذاته وظاهر ان الشيء لا يكون منشأ الانكشاف الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غير متصورة
فلا ينفع ما قال الشارح من ان علمه بسيط واجمالي نعم للحكماء مخلص فانهم قالوا بالقدم الدهري فلم يكن في الواقع مرتبة كانت الممكنات
معدومة حتى لا يتصور العلاقة انتهى ملخصا والحق ان المتكلمين منكرون لبداهة ان التعلق بين العالم والمعدوم

فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو خلاق للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول الى التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لكونه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولو بان جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشيء يتعلق بقلب الاذكياء بل الجهود والى بما لا للنوع البعيدة التي طباعها الطبيع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا منا نهم فيها بلا امتراء

والمعدوم الصرف محال بل جوزوا التعلق بالمعدوم زعموا ان التمييز العلمي للمعلوم كاف لتعلق العلم به كذا افاد المولى المحقق الرئيس قدس الله سره افاض علينا فيضه **قوله** فان قلت العلم الاجمالي الخ اعلم ان العلم الاجمالي ربما كان يطلق على العلم بالقوة كما اذا علمنا قاعدة كلية فقلنا انه حصل لنا العلم الاجمالي بجزئياتها الى العلم بالقوة بها فانها تستنبط من تلك القاعدة الكلية فعلم المعترض بالعلم الاجمالي الواجب هذا العلم وقال ان العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل هو علم بالقوة فيلزم المحذور وهو ان لا يكون سبحانه عالما بالفعل بالحوادث في الازل **قوله** قلت قد حقق في موضعه الخ توضيحه ان تعقل نفوسنا للاشياء علم بسيط اجمالي يجعله الفلاسفة مستفادا لنفوسنا من المبادي العالية ولما كانت النفس مدبرة للبدن وتحتاج في تدبيره الى تفصيل تفصل ذلك العلم الاجمالي البسيط الفائض من المبادي العالية فالتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم تكن نفوسنا عالمة للاشياء بما استفادت من المبادي العالية وهذا كما ترى فما فهم المعترض من ان العلم الاجمالي هو العلم بالقوة ليس مما يصغى اليه فان العلم الاجمالي وان كان يطلق على العلم بالقوة لكن العلم الاجمالي الذي كلامنا فيه علم بالفعل ونظيره على ما ذكره بهمنيار في التحصيل ان خصمك اذا اورد عليك سؤالا فتخيرت بالك جوابا بالتحقيق ثم تفصله شيئا فشيئا فالعلم الذي يحضر عند السؤال المشتمل على التفصيل الذي بعده وهو حالة بسيطة مبدأ للتفصيل الذي يقع بعده وهو غير الملكة التي كنت تقتدر بها على جواب السؤال فان تلك الملكة كانت حاصلة لك قبل السؤال ايضا وهذا النظير للتفهيم ليسهل فهمه على المتعلمين فافهم **قوله** قالوا والتعقل الاجمالي الخ والغرض منه بيان بعض احكام العلم الاجمالي فمنها انه خلاق للصور التفصيلية في الخارج والحاصل ان المبدأ الاول تعالى شأنه عقل خلاق للصور التفصيلية في الخارج وخلق المبادي انما هو بالعلم فان النظام البديع يدل على ان خالقه عالم او لاتم اوجده باستحكام واتساق فصار لذلك العلم الاجمالي دخل في هذا الخلق فلهذا سمي بالخلاق فهذا عندهم من القضايا اليقينية العلم الاجمالي للواجب تعالى واما عند من يقول بها فوقه التسمية ظاهر فان الواجب خلاق فكذلك ما هو عينه ومن هاهنا يتفطن ايضا ان العلم الاجمالي علم بالفعل اذ لو لم يكن علما بالفعل كيف يكون له دخل في خلق الصور التفصيلية وكيف يكون خلاقا لما قس عليه التعقل الاجمالي فينا ايضا فافهم **قوله** وانما اشبعنا يحتمل ان يكون من الاشباع بالشين المعجمة والباء الموحدة والعين المهملة سير گردانيدن الغية المشبعة من الجوع كذا في الصحاح او من الاسباغ بالسين المهملة والباء الموحدة والغين المعجمة تمام گردانيدن نعمت را بر كسى كذا في الصراح **قوله** في هذا المقام اي في رد دليل الفلاسفة على قدم العالم **قوله** لانه اي لان حدوث العالم **قوله** تعارك آه التعارك الازدحام والتصادم باهم كوفتن وبرهم زدن والذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الافكار ويسمى هذه القوة الذهن **قوله** الجهود اي جمهور المتكلمين **قوله** فيها اي في تلك النوع البعيدة **قوله** اوردوها اي اوردوا تلك النوع البعيدة **قوله** ذلك اي الميل الى مذهب الحكماء

شرع على كما ان البعد المكاني متناه مع ذلك يتكثر في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه وليعا وافرغ فيه من جزالته امتداد الزماني متناه
وان كان الوهم ينبو عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما ينبو عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه كما لا
يحكم الوهم في الامتداد المكاني وعبر بكلمة في لان في الامتداد الزماني ايضا وهم المجزوم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولكن يكون الامتداد كذلك اذا كان
راسم مرجح ممنوع فلما تجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون ثمة راسم موجود

قوله ثم اعلم آه دفع دخل مقدر تقريره ان العقل يجزم بداهة بعدم تناهي الزمان فان كلما يفرض من شيء سابقة يتعقل العقل امتدادا قبله الى غير
نهاية فانحصار الزمان ازليا بداهة وهو مقدار للحركة فهي ازلية ايضا وهي عرض لا بد له من محل فيكون الجسم المتحرك ازليا فيلزم قدم العالم
مع ان الشرع يبعده واثبات حدوث العالم وابطال دليل قدمه وتوضيح الدفع ان البعد المكاني متناه بين الحكماء والمتكلمين مع ان
العقل المشوب بالوهم يتعقل عدم تناهيه بداهة ويفرض فوق المحدد الفضاء وهذه البداهة عند ذوي الالباب بداهة الوهم فكذلك نقول
ان الزمان متناه وحكم العقل بعدم تناهي الزمان بتسلط الوهم فلا يعبأ به وتحقيقه وتخييل بان اخراج اليد من المحدد والى الفوق مما يمكن
فوقه بعد مكاني تخييل خال من العقل اما ترى ان المحدد ليس له محدد بل حيث انقطع البعد المكاني فهو محدد فما معنى اخراج
اليد من المحدد والى ما هو لا شيء محض ثم اعلم ان الشارح المحقق سلك في الدفع مسلكا بعيدا بتسليم وجود الزمان والاولى في جواب
الدخل ان يقال ان الزمان عند المتكلمين امر وهمي لا وجود له اصلا فليس هو من العالم والحكم بان يكون قديما او حادثا فتفكر وتدبر
ما قد سلف قوله ارتكز آه الارتكاز تكيه كردن بر كمان آشوب آميختن كذا في الصراح قوله تنبو النبو دور شدن از جاى
يقال نبا عني وانبيته انا دفعته عن نفسي كذا في الصراح قوله وتوهم انا نجزم آه دفع لاستدلال بعضهم الوارد على القدم وتقرير الاستدلال
ان بعض اجزاء الزمان متقدم على بعض بحيث لا يجامع القبل البعد وهذا بديهي فالزمان امر متحقق فلو كان الزمان موجودا في الخارج
لزم اتصال الموجود بالمعدوم وهو محال فالزمان امر غير موجود في الخارج وظاهر انه ليس اختراعيا محضا كانياب الاغوال لان
تقدم بعض اجزائه على بعض متحقق في الواقع بلا تقدير مقدر فيكون من الانتزاعيات التي لها منشأ انتزاع وذلك المنشأ
راسم هو الآن السيال الموجود في الخارج فكما ان الحركة التوسطية الموجودة في الخارج ترسم في الخيال حركة قطعية كذلك يرسم
هذا الآن السيال هذا الامتداد المسمى بالزمان في الخيال ولا بد من قدم هذا الآن السيال اذ لو انعدم فانعدامه اما في الآن
او في الزمان فان كان شيئا فشيئا على الاول يلزم تتالي الآنين وهو باطل وعلى الثاني يلزم انقسام الآن السيال وهو كما ترى فاذا كان
الآن السيال قديما ويساويه وبين الحركة التوسطية انطباق فيكون الحركة التوسطية قديمة ولا بد لها من جسم متحرك ازلي قديم فثبت
قدم العالم وهو المطلوب فتدبر وعلى هذا الاستدلال ايرادات الايراد الاول ان المتكلمين قائلون بوجود الجزء الذي لا يتجزى فالزمان
بمعنى الامر المتجدد يجوز ان يكون مركبا عندهم من الآنات المتتالية فلا يكون الزمان امرا متصلا حتى يلزم اتصال الموجود بالمعدوم على
تقدير وجوده في الخارج فح لا يكون له راسم موجود الايراد الثاني ما افاده الشارح بقوله فانا نجزم آه توضيحه ان المكان عند المتكلمين
عبارة عن البعد الموهوم وهو الفراغ الذي يشغله الجسم على سبيل التوهم وانا نجزم بداهة في الامتداد المكاني بالتقدم

قوله ثم اعلم كما ان البعد آه اقول ملخص القول بتناهي الزمان مستبعد جدا وصعب تسليمه ... انا نجزم آه

بل نقول هو هذا بل الامتداد الذي مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي انقطاعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ
لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شئ لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو
آخر من التقدم لا يمكن ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلم فهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي انقطع عن نفسه
الركون الى الخيالات الباطلة التي لا يمكن الرجوع والميل عنها الا بهداية الله الغوي الى الصراط المستقيم

بالتقدم والتاخر بين اجزائه بحسب الوضع الاترى انا نحكم بان البعد الذي هو في مقعر فلك القمر مثلا اقدم وضعا بالنسبة الينا من البعد الذي
هو في مقعر الهواء والذي عند نا اقدم وضعا من الذي عندنا او نحو ذلك ولا يلزم من هذا الحكم كون البعد المتصف بالتقدم والتاخر
موجودا في الخارج او يكون له رسم موجود في الخارج بل البعد المتوهم وهي محض الوهم يحمل على تحيلها بانها ثابت في نفسه فكذلك الامتداد
الزماني المتصف بالتقدم والتاخر بحسب الاجزاء يجوز ان يكون وهميا محضا ليس موجودا في الخارج ولا له رسم موجود فيه وليس منشأ التقدم
والتاخر في الاشياء الآخر كما يتوهم في بادي الرأي بان طوفان نوح انما قدم علينا الان بانه متقدم على زماننا بل التقدم والتاخر في
الحوادث منسوب الى ارادة الباري جل جلاله وقد مر شبه منه فتذكره والايراد الثالث انا سلمنا ان الامتداد الزماني راسما هو الآن لكنه
لا نسلم انه قديم بل هو محدث اما عند المتكلمين فعدم ليس في الزمان لا في طرفه كما ان عدم المكان عندهم ليس في المكان ولا في
طرفه واما عند الحكماء فليس في الزمان الا انه لا يمكن سبيل الانطباق حتى يلزم انقسام الآن بانقسام الزمان فاسد لانكم تقولون اذ
لم يكن ثم آه فعلة عن الزمان فلا تغفل **قوله** بل نقول آه اضراب عن قوله ثم اقول آه والحاصل ان ما ذكر سابقا يدل على ان
لا تناهي الزمان يجوز ان يكون كلا تناهي المكان من احكام الوهم والآن نقول بالاضراب ان الامر في الواقع كذلك فان الامتداد
المكاني والزماني لو كانا غير متناهيين في الواقع يجري البرهان فيهما فالبرهان دال على امتناع كون هذين الامتدادين غير متناهيين
فتوهمهما غير متناهيين من جهة الوهم قطعا **قوله** اذا كان الزمان متناهيا آه دفع لما يقال في اثبات قدم الزمان من ان الزمان لو كان
حادثا لتقدم عدمه على وجوده تقدما انفكاكيا وهذا هو التقدم الزماني وهو يقتضي ان يكون المتقدم في زمان والمتاخر في زمان فيلزم
وجود الزمان حال عدمه هف وتوضيح الدفع ان الزمان اذا كان حادثا ومتناهيا لم يكن قبله شئ قبلية زمانية لا لانه غير متناه
بل لانه متناه فلا زمان قبله حتى يكون شئ موجودا فيه ويتقدم على الزمان بالزمان وهذا كما انه ليس فوق المحدد وهو فلك الافلاك
شئ من الخلاء والملاء لا لاجل ان المكان الذي هو عبارة عن البعد والفضاء غير متناه فانه قد ثبت تناهيه بل لاجل انه لا فوق
هناك فان تحدد الفوق بمركز العالم الجسماني قال الفاضل اللاهيجي اذا لم يكن قبل الزمان شئ من الاشياء وهو متناه كان [illegible] حادثا
المطلوب وانت لا يذهب عليك انه سلمنا ان شيئا من الاشياء لا يكون قبل الزمان قبلية زمانية لكنه لم لا يجوز ان يكون شئ من العالم
موجودا قبل الزمان قبلية بغير زمانية كقبلية الواجب تعالى فلا يلزم منه ان لا يكون شئ من العالم موجودا قبل الزمان مطلقا
حتى يلزم حدوث العالم فتدبر **قوله** فالله تعالى آه دفع دخل تقريره انكم قلتم انه ليس شئ قبل الزمان قبلية زمانية مع ان هذا ليس
بصحيح الا ترى ان الله تعالى متقدم على الزمان تقدما انفكاكيا فمنكم وهذا هو التقدم بالزمان وحاصل الدفع
ان الله تعالى ليس زمانيا بل هو متعال عن افق التجدد والتقدم فتقدمه على الزمان ليس بالزمان بل بحقيقته

انه الهادي الى ... الاسلام ومنه الرجاء في الوصول الى دار السلام وتم هنا المطالب ... التقريب

على التفصيل تقدما واتيانه بقسم سادس اخر من الكلمات وهو قريب من ابحث الشريفة الذي اخره السيد السابق الذي اماد و
قد مر كلامه فتذكر ولكن هذا اخر ما اردنا ايراده في هذه الحاشية المسماة **بحل المعاقد في شرح العقائد** للمحقق
ستة الاقاصي والاداني جلال الملة والدين الدواني العبد المشتاق الى رحمة ربه القوي **محمد عبد الحليم** الانصاري
اللكنوي ابن مولانا محمد امين الله لوصله الى غاية متمناه حال قراءة من الطبع السليم والفهم المستقيم المولوي **محمد عمر** سلمه الله الخالق
القوي والمقتدر ذلك الشرح على حين تردده الى حين اقامتي بالبلدة المعروفة بجونفور صانها الله عن البلايا الشر وربه يسر من هو
والمروة والامتنان صاحب الجود والاحسان خالص النية في احياء الشريعة صادق الطوية في اعلاء السنة السنية حاج الحرمين
الشريفين الشيخ **محمد امام بخش** الجونفوري ادامه الله الباري وقد كانت الحاشية التي علقها على ذلك الشرح استاذ
اساتذة العالم البحر الهمام العلامة رئيس المحققين امام المدققين من هو محمد جدي وانتهى اليه سلسلة تلمذي
مولانا **نظام الملة والدين محمد** السهالي اللكنوي اسكنه فراديس الجنان القادر القوي واقية بحل المغالق
فتح ابواب المسائل محتوية على تدقيقات انيقة وتحقيقات رشيقة ومن علي ... فقد اتخذنا اخذ منها وفيها المعروف
بقصور الباع قد اقتفى اثر ذلك المقدام رجاء ان يفاض عليه بركة فيض المنعام ولقد اتفق ختم التحرير يوم ميلاد المصطفى
عليه السلام الرابع عشر من شهر جمادى الاولى المنسلك في السنة العاشرة من العشرة السابعة من المائة الثالثة من
الالف الثاني من هجرة سيد البشر نبينا محمد عليه وآله صلوة الله الملك الاكبر رب احشرنا في زمرة الاتقياء وجنبنا عن شرور الاشقياء
واجعل هذه الحاشية نافعة لوجهك الكريم انت المستعان المعين الحكيم والرجاء من اخلاء الزمان النظر فيها بعين الاحسان
ان وقع الخطاء فعليهم الاصلاح فقلما يخلو الانسان عن الزلل انما هو شأن القوي القادر الاجل

اللهم صل وسلم عليه وآله

خاتمة الطبع

اما بعد فيقول العبد المشتاق الى رحمة خالق القوي والقدر **محمد عبد الصمد** حفظه الله عن وساوس
الجن والبشر وبقاه عن موجبات الضرر ان شرح العقائد العضدية للمحقق امام الائمة المحققين البالغ في المعقول اقصى
الغايات والسابق في مضمار المنقول منتهى النهايات **جلال الملة والدين محمد** الصديقي
الدواني ذي التصانيف الكثيرة والتأليفات الشهيرة مشهور سائر بين اثبات الواجب و... العلوم و

وثلث حواشی علی شرح التجرید للعلامة القوشجی بحر العلوم وحواشی ثلث علی شرح المطالع وحاشیة علی شرح الشمسیة للقطب الرازی وشرح التهذیب للعلامة سعد الدین التفتازانی وغیرها وقد اخذ الفنون العقلیة والنقلیة عن والده سعد الدین ابن اسعد ومن غیره اساتذة البریة وهو قد سمع الاحادیث سیما الجامع الصحیح البخاری علی الشیخ الامام شمس الملة والدین محمد بن محمد بن محمد الجزری واخذ العقلیات من الائمة الاعالی منهم السید السند زین الملة والدین علی الشریف الجرجانی لما کان شرحا اغنی عن المصباح بالاصباح وعن المفتاح بالافتتاح فتوجه الیه الکبار واقتطفوا منه الثمار فصارت الحواشی علیه کثیرة مفیدة للطالب فائدة جلیلة الا ان بعض الحواشی علیه مملة و بعضها مجازتها مخلة فکتب علیه البحر القمقام والنحریر الهمام استاذنا مولانا محمد عبد الحلیم ادام الله نعمه الکریم حاشیة یکون نفعها عاما وضبطها تاما محتویة علی تحقیقات انیقة محررة علی تدقیقات بدیعة مغنیة للمنتهی ومنبهة للمبتدی سماها بحل المعاقد فی شرح العقائد فتوجه لطبع ذی المروة والاحسان علی بخش خان الی طبعها مع شرح العقائد الجلالی الی مقام هو منتهی درس الاعالی وحاشیة الفاضل السید الباقر الحاشی علی الاطراف والحواشی فصحح اصلها مع التعلیق الفاضل الجلیل من بین اهل الافکار بانواع الحلی المولوی محمد معشوق علی حفظه الله الرحمان عن الذنب والعصیان وکان اختتام الطبع شهر رجب سنة الا السبعین بعد بعض الالف والمائتین من هجرة رسول الثقلین صلی علیه خالق القمرین ۵ ۵ ۵ ۵ ۵

صحیح نامہ حل المعاقد فی شرح العقائد

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	۳۰	۳	فتوهم ونا	فتوهم ان	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۶	قالوا	قالوا	۱۲	۱۷	وثانیا	وثانیا	۵۹	۱۵	انا	وانا
۴	۲۵	اسم جمع	جمع	۱۷	۱۶	لوجوبها	بوجوبها	۶۱	۲۴	اوبتیکالف	اوبتکالف
۵	۱۰	وغیرها	وغیرهما	۳۰	۱۱	[illegible]	[illegible]	۶۳	۶	التصبیق	التطبیق
۶	۲۳	بتبلیح	بتبلیغ	۳۱	۵	نقض	نقص	۶۴	۱۹	اجباما	اجساما
۷	۹	التقصین	النقیضین	۳۴	۲۰	العائب	الغائب	۶۶	۲۰	لو	لا
۹	۶	آخر	اخر	۳۵	۴	والاعربیة	والاعربیة	۶۹	۱۰	نقض	نقص
۴	۹	نهایة	غایته	۴	۱۶	اذاا	اذا	۷۲	۲	عن ذوات	عن کلیات
۴	۳	مسماة	مسماه	۳۶	۵	بعین واحد منها	بعین واحد منها	۷۵	۶	دائما	جمیعا
۱۰	۹	نذرو	حذرو	۳۷	۱۱	بحیثیة	بحیثیتین	۸۳	۳۶	عله	حلو
۴	۹	کان	فان	۳۸	۶	یحب	یجب	۹۶	۵	اعنی	اغنی
۱۱	[illegible]	وتابعها	[illegible]	۴۵	۱۰	علی وحدة	علی کل واحد	۹۱	۱۴	خالفه	خالفه

۱۰